إشكالية المعرفة عند ابن باجة

دكتور رجب العقيلى

جامعة عمر المختار كلية الآداب

2010

إشكالية المعرفة عند ابن باجة

تعد إشكالية المعرفة من الإشكاليات المهمة التي شغلت تفكير الفلاسفة – بصفة عامة – والفلاسفة المسلمين –بصفة خاصة- حيث أفرد لها المفكرون المسلمون علي اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم العديد من المؤلفات التي تضمنت البحث في طبيعة المعرفة، وإمكان حدوثها، ومصدرها، وما إذا كانت هذه المعرفة تعتمد علي الحواس فقط؟ أو علي العقل؟ أو أنها تقوم علي القلب والوجدان كما هو الحال عند الصوفية؟

فإذا ما اطلعنا علي الفكر الإسلامي، فإننا سوف نجد المعتزلة- علي سبيل المثال لا الحصر- قد أعلوا من شأن العقل، وأقاموا المعرفة عليه وأعلنوا في جرأة أن المصدر الأساس للمعرفة هو العقل، في حين نجد الأشاعرة في عمومهم قد اعتمدوا المصادر الأخرى للمعرفة سواء أكانت هذه المصادر حسية أم عقلية، أما ذوو النزعات الصوفية منهم نجدهم قد اتخذوا هذه المصادر (الحسية والعقلية) وسيلة للوصول إلي المصدر الثالث وهو (المصدر الوجداني الإلهامي)، فهؤلاء يقيمون المعرفة علي الوجدان والقلب والخبر المنزل، فالغزالي قد سلك –كما يبدو ذلك من خلال مؤلفه المنقذ من الضلال- جميع الطرق التي يمكن أن تؤدي به إلي اليقين، كالحواس والعقل فوجدها جميعا لا يمكن أن توصل إلي اليقين، وذلك لأنها خادعة ومحدودة، الأمر الذي جعله يتناول طريق التصوف، إذ وجد أن خير وسيلة إلي ادراك حقائق الاشياء هو تطهير القلب من الملذات والشهوات، لكي يحدث نوع من الحدس القلبي وهو بمثابة نور يقذفه ا في قلب العبد فيري الحقيقة ويدرك كنهها، وذلك لا يتم في نظره إلا بالمجاهدات والرياضيات الصوفية [1].

أما الفلاسفة فقد كانوا أشد اعتدادا وولعا بالمعرفة العقلية اليقينية، وإن كانت دروبهم إلي هذه المعرفة تختلف بين مشائي يعتمد علي البرهان والحس

معا، وإشراقي يعتمد علي تهذيب النفس، وإعدادها لتلقي الحقائق من عالم ما فوق القمر، من العقل الفعال المفارق [2]، وهذا الاختلاف كما يبدو يرجع إلي اختلافهم في فهم نظرية أرسطو في العقل.

وفي هذا الجو من الآراء ووجهات النظر المختلفة حول طبيعة المعرفة ومصادرها وحدودها، نحاول في هذا البحث أن نتناول هذه الإشكالية عند أحد أهم أقطاب الفلسفة الإسلامية في المغرب العربي وهو الفيلسوف الأندلسي ابن باجة [3]، الذي كان له الأثر في إثراء الفكر الفلسفي الإسلامي سواء في المشرق أو المغرب.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن ابن باجة عاش في مرحلة لا تحتضن فكرا عقلانيا، إذ اتسمت باضطرابات وانشقاقات سياسية أسهمت في جعل الحكام يعتمدون اعتمادا كاملا علي الفقهاء في تكريس سلطانهم، وذلك عبر توظيفهم في توسيع نفوذهم وسلطانهم وإضفاء المشروعية عليها، وهذا ما ترتب عليه اضطهاد الفلاسفة والتنكيل بهم حتي أن بعضهم وصفهم بالزندقة والمروق عن الدين، فالفلسفة في تلك الفترة كان ينظر إليها نظرة شك وارتياب، إذ كان شأنها في ذلك شأن المنطق والتنجيم من العلوم المكروهة في بلاد الأندلس، والتي كان المشتغل بها يتعرض لهجوم الآخرين عليه هجوما شديدا [4].

ولعل من الأسباب التي سهلت علي الفقهاء قيادة الجماهير والعامة من الناس ضد كل نزعة فلسفية صوفية مبالغ فيها، هو أن المغرب في تلك الفترة لم يعرف إلاّ مذهباً فقهياً واحداً هو (المذهب المالكي)، ففي الوقت الذي نجد فيه الحياة العقلية في المشرق العربي تنضج بتشعب في الفكر وتعقد في المنحي، وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والملل، نجد فيه أن المغرب وقد علت ثقافته مسحة من السهولة، فلا تكاد تظهر أي انحرافات عن العقيدة إلا

تصدي لها الخلفاء ورجال الدين الذين يعدون الفلسفة شراً والمدخل إليها (المنطق) شراً لأن بداية الشر شر، وهذا ما أشار إليه دي بور بقوله: " لاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضي، ولن يعود؛ فلم يكن يجرؤ علي الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة الاضطهاد أو القتل، إذا هم جاهروا بآرائهم" (5).

وظل هذا الجو الفكري في المغرب علي هذا الحال حتي ظهور المهدي محمد بن تومرت(6) بمظهر المصلح الديني العملي ودعوته التوحيدية التي تمتزج فيها المذاهب الكلامية جميعا، وأثرها في قيام دولة الموحدين في المغرب العربي، فقد سمح ذلك بالنقاش والمجادلة في أمور فقهية وعقائدية، لم تعرفه الدولة المرابطية، فهي علي ضعف انتشارها اتسمت بقيام الفلسفة علي العقل وتنصيبه سيدا في السجالات والأحكام بشكل تجاوز المشرق، ولعل العامل المهم لظهور هذه الحركة الفكرية يعود إلي ذلك التواصل بين المشرق والمغرب حول قضايا الفلسفة وإطلاع المغربيين علي حصيلة ما توصل إليه المشارقة من آراء فلسفية، مما يعني أن المغرب حصل علي الخلاصات الفكرية الفلسفية للمشرق، بعد أن وصلت إلي أعلي درجات تطورها ونضجها وهو ما أسهم في تمكين المغاربة من الإفادة من هذا التطور وتوظيفه في الوجهة والمنحي الذي سلكه فكرهم الفلسفي خصوصا في اعتماد العقل مقياسا للحكم علي جميع القضايا.

وهذا كما يبدو يبين لنا طبيعة العلاقة بين الفلسفة المغربية والمشرقية، والتي تكمن في رؤية الفلسفة المغربية لهمود وسكون الفكر الفلسفي في المشرق العربي، ولابن خلدون إشارات متفرقة إلي ما يمكن تسميته بهجرة العلوم والصنائع إلي المغرب بعدما أصبحت سوقها غير نافعة في المشرق،

فتوفر العمران والاستقرار في المغرب كان من الحوافز لحدوث الهجرة، إذ لا حضارة بدون علوم ولا علوم بدون حضارة [7].

وسط هذه الأجواء نشا ابن باجة متعدد المشارب، جاهد جهاداً صعبا لتأسيس فلسفة عقلانية تختلف عما كانت عليه في بلاد المشرق تعتمد اعتمادا كليا علي العقل[8]، حيث جعله مقياسا للحكم علي جميع القضايا، والسبيل الوحيد لتحقيق المعارف وإدراك حقائق الأشياء وهو امر يشهد عليه معظم كتبه ومؤلفاته، فقد أشار الدكتور ماجد فخري في تعليقه علي كتاب (تدبير المتوحد)، بأن المشترك في هذه المؤلفات هو تحديد طبيعة الإنسان العقلية وغايته القصوى والسبل المدنية لبلوغ هذه الغاية[9].

ولكي نتعرف علي آراء ابن باجة حول إشكالية المعرفة لتتضح لنا طبيعتها، ومصدرها، كان لابد لنا أن نتعرض لبعض النقاط الأساسية في فلسفته حتي يتبين لنا الاتجاه الحقيقي الذي اتخذه ابن باجة لتفسير عملية الإدراك والمعرفة.

أ- موقفه من المعرفة الصوفية:

إن المعرفة الصوفية لم تلق قبولا عند ابن باجة – خاصة – عندما نطلع علي انتقاداته الواضحة والجلية التي وجهها إلي الغزالي، عندما سلك هذا الأخير طريق الذوق والكشف والإلهام، معتبرا المعرفة القلبية وحدها الموصلة إلي السعادة في الدنيا والآخرة؛ إذ نجد ابن باجة يقول في إحدى مؤلفاته: " قد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي وسماه (المنقذ)، وصف فيه طرفا من سير ته، وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أمورا إلهية والتذاذا عظيما، ومما قاله: فكان ما كان مما لست أذكره، وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق" [10].

والغزالي – كما يشير في مؤلفاته- كان شغله الشاغل هو الوصول إلي الحقيقة، فقد أشار إلي ذلك بقوله: " لقد كان التعطش إلي إدراك حقائق الأمور، دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من ا وضعها في جبلتي، لا باختياري وحيلتي" (11).

لذلك نجده قد اختبر كل وسائل المعرفة الممكنة وهي الحس، والعقل، والقلب، فلم يركن إلي معطيات الحس لما فيها من ضلال وغلط، إذ يقول: "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلي الظل فتراه واقفا غير متحرك... ثم تعرف أنه متحرك... ثم تنظر إلي الكوكب فتراه مغيراً في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل علي أنه أكبر من الأرض في المقدار، وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلي مدافعته... الخ" (12).

فالغزالي– كما أشار في النص السابق – نظر إلي المحسوسات لعله يجدها تقوده إلي العلم اليقيني، فانتهي إلي أنه لا يستطيع أن يسلم بها تسليما مطلقا، لأنها في نظره من أكثر المعلومات تخليطا وخطأ وأن حالة اليقين فيها مشكوك فيه كل الشك، فتطرق به البحث إلي العقليات لعله يجد فيها ما يوصله إلي اليقين ذلك لأن مرحلة العقل تتلو مرحلة الحس، إذ يكون إثبات صحة الحقيقة المعنية قائمة علي الدليل العلمي، وليس مجرد المشاهدة كما هو في الحالة الأولي مرحلة الحس، إذ يقول: "فلعله لاثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، النفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدما، واجبا محالا"(13).

وعلي الرغم من المنزلة التي بلغها العقل لدى فلاسفة الإسلام إلا أن الغزالي شكك في قدرته علي الوصول إلي اليقين، خاصة أن هذه المرتبة

العقلية العلمية، إنما تقتصر قيمتها علي ما هو ممكن للعقل أن يطبق عليه منطقه ومنهجه، وبالتالي إمكانياته محدودة في الوصول إلي إدراك الأمور الغيبية والإحاطة بها، فهو لا يدرك- علي سبيل المثال لا الحصر- الإلوهية، والنبوة، والروح، والآخرة إلخ.. (14).

وهكذا بعد أن شك الغزالي في الحواس، وكان سبب شكه أن جاء حاكم العقل وكذبه، فإنه لا يستبعد عقليا أن يأتي حاكم آخر فيكذب حاكم العقل، وعدم إدراكنا لوجوده الآن أن يتخذ دليلا علي أن وجوده مستحيل أو ممتنع، وقال لعل هذا الأمر أو تلك الحالة هو ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، بأنهم يستطيعون إدراك الحقيقة برؤيا باطنية، إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم، علي نحو يختلف عن إدراك المتكلمين والفلاسفة الذين يعتمدون علي حاكم العقل وحده (15).

ومما هو جدير بالذكر هنا أن الغزالي وإن كان ينتقد العقل في مواضع كثيرة من مؤلفاته، إلا أننا نجده في مواضع أخرى يشيد بالعقل كأداة للمعرفة، ويؤكد قدرته علي كشف الحقيقة، بل ويعده أساسا للنقل فلولاه ما ثبتت النبوة والشريعة، إذ يقول: "... فعند إشراق نور الحكمة يصير الإنسان مبصرا بالعقل، بعد أن كان مبصرا بالقوة و أعظم الحكم كلام ا تعالي... فمثال القرآن نور الشمس، مثال العقل نور العين" (16).

وليس هذا فحسب بل نجده يؤكد أن العقل والشرع يؤلفان شيئا واحدا لا تعارض حقيقي بينهما، إذ يدلان معا علي حقيقة واحدة لم يثبت أن اصطدم وجهها العقلي مع وجهها الديني، بل يؤيد أحدهما الآخر ويصدقه، لذلك يوصي الباحثون عن الحقيقة بالجمع بين نور العقل ونور الشرع، بقوله: "فالداعي إلي التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن

أواصر القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أي الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية الأدوية" [17].

ولكن بالرغم مما ذكره من تمجيد العقل إلا أننا نجده يقر بمحدودية العقل وعجزه عن معرفة الحق في الأمور الغيبية، لذلك نجده- بعد فترة من اليأس والغم دامت طويلا - يتجه إلي التصوف وإلي الحدس القلبي والإلهام الذي من خلاله يصل إلي العلم اليقيني، ذلك العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقي معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل لا مكان من الخطأ ينبغي أن يكون مقاربا لليقين مقارنة لو تحدي بإظهار بطلانه من القلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يحدث ذلك شكا أو إنكارا [18].

والحدس القلبي الإلهامي عند الغزالي لا يمكن أن يتحقق بالعلم وحدة، بل لابد له من العمل علي تصفية النفس حتي تصل إلي حالة يكون القلب فيها خاليا من غير ا تعالى، ومتحليا بذكر ا عز وجلّ علي الدوام، عندئذ تتجه النفس إلي الملأ الأعلى، متجاوزة مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم من بلوغ الإدراك الروحاني لا تصالهم بالمدارك الحسية، يقول: "إن على القلب غشاوة من شهوات الدنيا وزينتها ومباهجها، ومتي جاهد الإنسان نفسه وقمع شهواتها وسيطر عليها سيطرة كاملة بالزهد والتقشف والحرمان تلقت نفسه العلم الإلهي أو العلم اللدني الذي لا يكون إلا للأنبياء والأولياء الذين اصطفاهما ا تعالى وفاض النور علي صدورهم بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها" [19].

إذاً الغزالي اختبر كل وسائل المعرفة الممكنة وهي (الحس، والعقل، والقلب)، فلم يركن إلي معطيات الحس لما فيها من ضلال وغلط، ولم يرض بمعطيات العقل لقصوره عن إدراك الحقيقة كلها، وعدم خلوه من الشك

والمعارضة، ولم يقنع إلا بالقلب وسيلة صادقة مأمونه للوصول إلي المعرفة الإلهية اليقينية، ومن ثم فإن المعرفة الصوفية المباشرة تعد في نظره أسمى درجات المعرفة، لأنها تصلح أداة لمعرفة الملكوت والملأ الأعلى [20].

فمن المنطق أن يرفض أبن باجة صاحب النزعة العقلية- التي تجعل من العقل مصدرا أساسيا للوصول إلي اليقين والوصول بالإنسان إلي تحقيق السعادة - المعرفة الذوقية التي نادى بها الغزالي، فقد وجه النقد اللاذع للغزالي ولمنهجه الكشفي الذوقي ورماه بالوهم والخيال الذي يخدع صاحبه، ويؤدي به إلي الضلال، ومن ثم لا يمكنه من الوصول إلي الحقيقة والسعادة، إذ يقول في أثناء حديثه عن الصور الروحانية بأن: "هذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان.. لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك، ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما، ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى... لذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرض بعظم ما شاهد.." [21].

ومن ثم اختلفت المعرفة الإلهامية الحدسية عند ابن باجة – كما سوف نشير إليها لاحقا-عن المعرفة الإلهامية الذوقية عند الغزالي، ذلك لأن المعرفة الإلهامية التي يطلبها ابن باجة تعتمد علي الحدس العقلي، فبواسطة العقل الفعال الذي يفيض علي العقل الإنساني العلوم والمعارف، يستطيع الإنسان أن يحقق سعادته ويدرك الحقائق فيصير عندئذ إلهيا، فقد ذكر ذلك بقوله: "وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم ا العلم بها بالشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبح ا ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا" [22].

ولكن هل لنا أن نتساءل ما الذي يمنع من تحقيق المعرفة بواسطة الحس والعقل والحدس الإلهامي؟ خاصة أن الحس يعد أساسا يعتمد عليه العقل، والعقل أساسا يعتمد عليه الحدس، فمن خلال هذا التدرج التصاعدي يمكن للإنسان أن تتحقق له معارفه ويصل إلي كنه الحقيقة ويستطيع الوصول إلي هدفه.

كذلك لماذا لا يكون هناك وسطية واعتدال فيكون تحصيل المعرف والمعارف بالعقل والقلب معا، علما بأن الشريعة الإسلامية السمحة تحث علي الوسطية، إذ حثت علي إعمال العقل في كل شيء، وكذلك استفتاء القلب أيضا، من أجل الوصول معرفة يقينية صادقة.

ب- دور العلم والمعرفة في الوجود:

تحدث ابن باجة عن كيفية الوجود من خلال نظرية الفيض [23]، في إحدى رسائله التي سماها (في الفيض والعقل الإنساني والعلم الإلهي)، إذ نجده يقول: "ولو رجعنا إلي القضاء والقدر لاسترحنا، فكل شيء يعلمه لأنه يفيض الخير والخير أجمع، كل شيء موجود بعلمه تختلف من جهة القابل، منه فاض مثل ذلك القابل فهو ذلك القابل فهو يعلمه، وعنه فاض كل موجود حتى ما يوجد المادة القابلة للكون والفاسد، وإن كان بتوسط فنسبته إليه نسبة واحدة بتوسط ودون توسط لأنه أعطي (الاسه مطلقة) كما هي في (علمه، لعلمه بذاته). و (وأفاض علي القابل) للصورة، يقبل الصورة. هذا في جميع الموجودات حتي في مادة الكون والفساد وحتي في العقل الإنساني، وجعل وجوده بعد (عدمه لم) يزل، فإذا أكمل وجوده لم يزل موجودا، وهذا الموجود وحده من الموجودات أزلي في الكون والفساد صفته هذه الصفة، لا يزال الوجود فيه كذلك، لا يزال يوجد بعد أن يكن، فإن وجد دام وجوده مع الدهر لا مع الزمان فعلي هذا الوجه يكون عقل الإنسان له البقاء الدائم" [24]، فهذا

النص يوضح لنا أن جميع الموجودات –في نظر ابن باجة- تفيض عن ا سبحانه وتعالى، لأنه هو الخير المحض، ويشير أيضا إلي أن العقل له البقاء الدائم من بين الموجودات الفائضة.

ثم بعد ذلك يوضح بعض الصفات لواجب الوجود [25]، ويذكر أن من أهم هذه الصفات هي العلم الإلهي، إذ يقول: " والأول لا إله غيره، يعقل ذاته فقط علي كمالها فيعقل بعقل كمال ذاته ما يصدر عنه، ويفيض من كماله، فيعلم جميع الأشياء لعلمه بذاته، فإنه لا يأخذ علمه بالموجودات أولا ثم بآخره يعقلها معاومة علي مثال ما يعقل الصانع المستنبط لموجود ما من جهة علمه به من ذاته، ثم كل من رأي ذلك الموجود من غير صانعه قد يعقله من بعد مدة وبعد فكرة كثيرة حتي يحصل له علمه به، وذلك هو أن يعقله، مثال ذلك شخص الصفيحة والميكانة التي استنبطها الزرقالة فإنه إنما عقلها اولا من ذاته لا من الميكانة والصفيحة ثم من بعد رآهما بعده إنما يعقلها من ذينك الشخصية" [26].

ويذكر في موضع آخر موضحا صفة العلم الإلهي قائلا: "فأرى أن تمزج ما عندك من الكمال التعليمي بذكر ا عز وجل، وبالفكرة في كماله وبما عندك من اليقين بوجوده وإنه عالم وإن علمه بذاته فقط، وعلمه هو ذاته، فإنه يعلم جميع الأسباب من جهة علمه بذاته وبكمال ذاته التي بكمالها فاض وجود ذلك الموجود، وأنه عالم بما فاض عنه، ولعلمه بذاته فيعلم ما فاض عنه" [27].

فا تعالى يعلم الجزئيات من جهة علمه بحدودها وهنا نقص في الوجود لأنه وجود من كثرة معلومات وليس علمه شيئا إلا علمه بذاته فهو يعلم الأشياء لا من الأشياء، بل من علمه بذاته الكاملة الوجود، هذا عن العلم، أما عن كماله - جل شأنه – فمن كمال وجوده فاض كل موجود إلي أنقص

الموجودات، وعلمه بالموجودات هو سبب وجودها، وعلمه بالموجودات إنما هو علم بالحركات وأسبابها، فإنه مخترع الحركات كيف تكون، وجعل الاسباب كلها بعلم منه (28).

ويبن لنا ابن باجة الدور الذي يلعبه العلم والمعرفة، أو العقل في عملية الفيض والصدور، فهناك تسلسل في الفويضات فجميع العقول تفيض من المبدأ الأول، والخير الأسمى وكذلك هذه العقول تكون في شوق دائم واتصال مع العقل الأول الذي فاضت عنه، فالأعلى يفيض علي الذي دونه دائما، والكل من السبب الأول علي الترتيب، يقول: "أن يعقل ويعلم لا يحتاج إلي شيء مادة هي سبب الفساد، وإنما حاجته إلي العقل الذي أوجده بما يفيض عليه، كحاجة سائر العقول العالية إلي العقل الذي فوقها وهو الذي أوجدها والأعلى يفيض على الذي دونه دائما، والكل من السبب الأول علي ترتيب صورة..." (29).

الإنسان بواسطة أعمال عقله يستطيع أن يدرك العملية الفيضية في تسلسلها، إذ إن التسلسل لا يمكن أن يستمر إلي ما لانهاية، بل لابد من أن تنتهي هذه العملية إلي عقل أخر قد سماه الفارابي (العقل العاشر) أو العقل الفعال، وهذا بدوره يربط بين هذه العقول، وبين العقل الأول مبدأ هذه العقول جميعا، ويفيض بالمعرف والحقائق علي العقل الإنساني يقول: "... وقد نجد بالفعل ما هو أعلى من غير تعلم.. بأن يفيض علي القوة الناطقة... دفعة أو بتدرج من العقل الفعال بصيرة يبصر بها الإنسان العالم فيحصل له ما يحصل للواصل بالتعلم بعد التعلم من دوام الفيض.." (30).

ويضيف ابن باجة مؤكدا علي دور العقل الفعال في المعرفة، بأن: "المعطي هذا كله العقل الفعال يظهر أولا للمتعلمين بصيرة يرون بها المعقولات الأولى التي بها هؤلاء يمتحنون حتى يصلوا، فإذا اوجد استعدادا

فائقا أعطي ما هو أكثر بحسب ما هو استعداد فوق استعداد، فلا يبعد أن يصل بما فطرته الأنبياء إلي درجات الكمال مما يوصل بالعلم البرهاني" [31].

جـ ـ مصادر المعرفة وطبيعتها

إن الحديث عن مصادر المعرفة لا ينفصل بحال من الأحوال عن الحديث عن طبيعة المعرفة، ذلك لأن حديث ابن باجة عن مصادر المعرفة وتمييزها عن بعضها البعض، ومن ثم تفضيل إحداها عن الأخرى، إنما يعتمد أساسا علي إلقاء الضوء علي طبيعة كل مصدر من مصادر المعرفة لتتضح نقاط الاختلاف والتمايز بين هذه المصادر، كل ذلك جعلنا نتناول مصادر المعرفة وطبيعتها عند ابن باجة في مبحث واحد، وهي كما يأتي:

1- الحواس:

تعد الحواس في نظر ابن باجة مثله مثل باقية الفلاسفة أولي مصادر المعرفة، إذ يرى أن الصور الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية لأنها إدراك، وهذا ما يجعل المعرفة تنسب إلي الحيوان ولا تنسب إلي النبات، فإن كل حيوان فهو حساس، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم. [32].

والحواس كما يرى ابن باجة تعتمد في إدراكها علي قواها سواء الظاهرة أو الباطنة، فالظاهرة مثل الحواس الخمسة (البصر، التذوق، الشم، السمع، اللمس)، أما الحواس الباطنة مثل (الحس المشترك، الذاكرة، التخيل)، وهي مرتبطة بالحواس الظاهرة وتعتمد عليها، وبالتالي يحدث لها ما يحدث للحواس الظاهرة، وتحدث ابن باجة عن قوى الحس الظاهرة والباطنة مبينا وظيفة كل واحد منها، وطبيعة العلاقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن من هذه القوى، وهى كالآتي:

*** قوى الحس الظاهرة:**

أول قوة من القوى الظاهرة هى (قوة البصر)، يقول ابن باجة ان: " قوة البصر هي استكمال أول للعين وهي النفس الباصرة، وإذا أبصرت صارت بصرا وهذا هو اسمها من حيث هي بالكمال الأخير... والمحسوس الأول للبصر هو اللون، ولذلك لا يدركه إلا البصير" (33).

وثاني هذه القوى هي قوة السمع: "القوة السامعة هي استكمال حاسة السمع وفعلها إدراك الأثر الحادث في الهواء عن تصادم جسمين متقاومين، وهذه الحال هي الذي يكون بها الشيء مسموعا وإحساسها هو سمع" (34).

أما قوة الشم والتي لها أهمية خاصة بالنسبة لسلامة المغتذى- عند ابن باجة – تعتبر: "من الأولين (الباصرة، و السامعة)، وبحق كان ذلك لأنها أحوال من أحوال الممتزج. فإن اللون والقرع يوجبان تغير الممتزج لما يوجدان للممتزج لا بالعرض ولا بالذات. وأن اللون لا يتبع المزاج... وهذه الحاسة عليها حجاب لا ينفتح فإذا وقع الاستنشاق انفتح ذلك الحجاب فوصل ذو الرائحة إلي الحاسة.. ولذلك متي أراد الذي يشم إصال وجود الرائحة لم يتنفس دفعة بل يتنفس في زمان طويل أو جعل التنفس متلبسا" (35).

ثم بعد ذلك قوة التذوق، وقوة اللمس، وهذه القوة الأخيرة يذكرها ابن باجة قائلا: "وهذه الحاسة هي شايعة في بدن الإنسان وليس لها عضو مخصوص كما لسائر الحواس. بل لها قابل محدود النوع في كل حيوان وهو اللحم أو ما يقوم مقامه فيما لا لحم له... وهذه الحاسة هي التي لا يخلو منها حيوان وبها يكون الحيوان حيوانا. ولذلك متي فقدت هذه الحاسة ارتفع معني الحيوان عن ذلك الشخص. ويخلو من أن يكون لها لمس" (36).

***قوى الحس الباطنة:**

بعد أن تحدث ابن باجة عن قوى الحس الظاهرة، ينتقل للحديث عن قوى الحس الباطنة، فيبدأ بالحس المشترك فيقول: "وهذه الحاسة التي كان البحث عنها أي شيء هي؟ وأيضا فإن هناك محسوسات مشتركة للحواس الخمس، فبين أن هناك قوة مشتركة لها، وتلك القوة تقضي علي تغاير أحوال المحسوس وتحس له أحوالا كثيرة. فتدرك لكل جزء من التفاحة مثلا أن له طعما ورائحة ولونا وحرارة أو برودة، ويقضي أن لكل واحد من هذه غير الآخر. فإنه لو كان في قوابل مضادة لها لما كان ممكنا أن تقضي أن هذه غير ذاك" (37).

فالحس المشترك تعد قوة مشتركة مع الحواس الخمسة تساعدها علي إدراك الأشياء، وهي أيضا: "قوة تبقي الآثار للمحسوسات عند انصراف المحسوس، كما يعرض ذلك في الألوان، فإن شأن هذه القوة الاستمساك بالإحساسات وهي آثار المحسوسات فيها فإذا اتفق أن يؤثر المحسوس أدرك هذا إدراك الأثر" (38).

أما قوة المتخيلة فهي – كما يقول ابن باجة - قوة: "يدرك بها معني المحسوسات، وقد وقع اضطراب بالناظرين في نظرهم فيها فمنهم من رآها حسا، ومنهم من رآها ظنا، ومنهم من حكم عليها بأنها مركبة من رأي وحس، وبين أن هذه القوة ليست واحدة من القوى ولا مركبة منها" (39).

فقوة المتخيلة –من خلال النص السابق- تتمثل وظيفتها في إدراك المعاني (معاني المحسوسات) التي قام الحس المشترك باختزانها، وإن كان البعض يرى بأنها حس، والبعض الآخر بانها ظنا، ومنهم من جمع بين الاثنين (رأى وحس)، فإن ابن باجة يرى أنها مركبة منها جميعا.

ولكن بعد هذا التوضيح للحواس كأحد وسائل المعرفة، نجد ابن باجة يؤكد لنا بأنها لا تكفي وحدها علي تكوين مدركاتها، وذلك لأنها مقصورة علي إدراك الجزئيات، أي معارف جزئية متغير لا تحصى بالثبات ولا اليقين، إذ يقول: "الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، وإما يقينية وإما مظنونة فقد تكون كاذبة وتكون صادقة، ونحو فيما نحس بسبيله (يقصد الصور الروحانية الخاصة) نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة، والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب، مثل ذاك الحس المحدودين بالأشخاص التي يخاطبونها حس كاذب، وكذا طعم أصناف من المرض كاذب، والإنسان بالصور الروحانية المختلطة صادق وكاذب" [40].

ويضيف لنا ابن باجة في موضع آخر، قصور الحواس في إدراك حقائق الأشياء، فيقول: "فالشخص قد يلحقه تغير، ولننزل شخص إنسان فقد يوجد جنينا، وذلك عند كونه في الرحم، ثم يوجد طفلا، وذلك إثر وضعه، ثم يوجد يافعا، ويوجد شابا، ثم يوجد كهلا، ثم يوجد شيخا، ويوجد عالما، وقد كان جاهلا، وكاتبا وقد كان أميا، وهو واحد بالعدد، لا مرية في ذلك، وإذا شاهده الحس في حال من هذه الأحوال، ثم شاهده في حال أخرى بعيدة عنها، لم يعلق هل هو ذلك الواحد أم لا؟ مثل أن يشاهده طفلا، ثم يشاهده شابا فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحسن بل إنما تلحقه قوة أخرى" [41]، بمعني أن الحواس مقصورة علي إدراك الجزئيات، ومن ثم ليس في مقدورها تكوين صورة كاملة عن حقيقة الشيء، إنها نسبية متغيرة، والمثال الذي ذكره ابن باجة يوضح ذلك، فالإنسان الذي نراه اليوم ثم نراه بعد فترة من الزمن وفي طور آخر من أطوار نموه وحياته قد تعرفه وقد لا تعرفه ومن هنا يثبت أن الحواس لا تستطيع بمفردها إدراك حقائق الأشياء وأن ما تدركه هو ظلالها.

و يمكن حصر بعض الأمور - التي يمكن أن نستخلصها من النصوص السابقة –والتي تجعل المعرفة

الحسية غير قادرة علي ادراك الحقيقة الكاملة، ومن ثم لا تؤدي إلي الوصول إلي كنه السعادة وهي كما يأتي:

1- أن ما تقدمه لنا الحواس لا يخلو من الخطأ والوهم والزيف والخداع والكذب.

2- أن المدرك الحسي نسبي متغير وليس ثابتا، ومن ثم يكون المعطى الحسي مختلفا من إنسان لآخر فضلا عن فقدان الثبات.

3- أن الحواس تعتمد في إدراكها علي قواها سواء الظاهرة أو الباطنة، وهذه لا تخلو من الكذب؛ لأن الحواس الظاهرة قد تفسد أو تندثر بعد مرور من الزمن، أو تفقد عضواً من هذه الأعضاء فالبصر – علي سبيل المثال لا الحصر- قد يخبل بفقدان عضو الابصار، وهكذا في باقي الحواس، أما الحواس الباطنة فهي تعتمد علي الحواس الظاهرة، ومن ثم يحدث لها ما يحدث للحواس الظاهرة.

كل ذلك جعل ابن باجة يرى بأن الحواس تحتاج إلي قوة أخرى تساعدها علي تكوين مدركاتها، فحاول الربط بين العقل والحس والخيال، إذ يقول: "والأشخاص التي يرتبط بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف فتبقى صورها الروحانية (المعقولة) فيكون مضافا إلي تلك الصور الروحانية فلا يعقل إلا معها وفيها، فإذا أنزلنا تلك الصور الروحانية تالفة مع وجود الإنسان، وذلك يكون بالنسيان، لم يكن لذلك الإنسان اتصال بذلك المعقول أصلا، فإن اتصال الإنسان بالمعقول إنما هو بالصورة الروحانية، وتلك

الصورة الروحانية تحصل في الحس، ولذلك تحل المعقولات في النوم ويشعر بها الحالم، فيقضي علي صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع" [42].

في هذا النص يوضح لنا ابن باجة انه لما كان اتصال الإنسان بالعقول – الذي يتمثل في اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال اخر العقول العشر الذي يهبه بالمعارف العقلية – إنما يكون بالصورة الروحانية، وكانت الصورة الروحانية إنما تحصل بالحس، كان لابد لنا من أن ندرك علاقة المعقول- أو الكلي- بأصله الحسي – وهذا ما يؤيده النوم كل التأييد، إذ إن المعقولات تحصل في النوم ويشعر بها الحالم ويحكم علي تحقيقها. [43].

2- العقل:

يتحدث ابن باجة بشيء من التفصيل عن العقل مؤكدا أن الوصول إلي إدراك حقائق الأشياء والسبيل المفضي إلي تحقيق السعادة لا يكون إلا بواسطته، خاصة أن الحس وحده - كما اتضح سابقا- لا يكفي بقواه الظاهرة أو الباطنة لأن يحقق الإدراك كاملا، بل يحتاج إلي قوة أخرى هي القوة العقلية، إذ يقول: "فالعقل أحب الموجودات إلي ا تعالى: فإذا فصل الإنسان هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا علي حال. فقد حصل الإنسان علي أحب المخلوقات إليه" [44].

ويقيم ابن باجة نظرته في العقل علي أساس مبدأين أساسيين [45] في وجود ما يوجد، هما: (الهيولي والصورة)، لكن بينهما يجوز أن توجد الصورة مجرد عن المادة وإمكان قيام الصورة مستقلة عن المادة هو الذي يجعل التغير ممكننا؛ لأن التغير عبارة عن حلول الصورة في المادة مكان صورة، والصور تتدرج في تسلسل صاعد فأدنها الصورة الهيولانية التي تتصل بالمادة وأعلاها هي صورة العقل المفارق، يقول: "كل جسم فإنه علي

تبين في غير هذا الموضع مؤلف من صورة ومادة وكلاهما غير جسم، والجسم هو موجود بهما، وليس المادة من جهة ما هي مادة ذات صورة بالذات، لكنها قابلة للصورة، وليست الصورة في الجسم منحازة توجد بالفعل عن المادة، ولا أيضا المادة فيه منحازة بالفعل عن الصورة لكن كل واحد منها في الجسم المؤتلف منهما منحاز عن الآخر بالقوة، وهذا بين في الأجسام الكاينة الفاسدة" [46].

والمادة لا توجد منفردة عن الصورة أصلا، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة أخرى ويظهر فيها عدم الصورة، فقد يجب ضرورة من هذا أن تكون الصورة منحازة بنفسها أيضا عن تلك، إما مقترنة بمادة أخرى أو منفردة بنفسها وإلا لم يمكن أن يكون أحدهما غير الآخر بوجه وكان التغاير أمرا باطلا، ولزم من ذلك محالات أخرى، منها أن يبطل الكون والفساد، وبالجملة الحركة ويبطل وجود المحرك الذي من نوع المتحرك [47].

ويوضح لنا ابن باجة (الصور الروحانية)، عندما يصنفها إلي أربعة أصناف متدرجة من أعلى إلي أدنى: -

ا- صورة الأجسام المستديرة، أي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية دائمة وهذه في أعلى الدرجات، وهي روحانية.

ب- العقل الفعال والعقل المستفاد، والعقل الفعال هو جوهر مفارق للمادة غير قابل للانقسام، يحرك عالم ما تحت فلك القمر [48]، أما العقل المستفاد هو المرتبة القصوى في رحلة الإدراك المتاحة للإنسان حين تصبح جميع معارفه معقولة بالفعل، عندئذ تصير المعقولات الأول صورة للعقل بالفعل، أي أنها تصير عقلا مستفادا ونسبته إلي الهيولاني متمم للمعقولات الهيولانية.

جـ - المعقولات الهيولانية ويقال لها كذلك لأنها ليست روحانيه بذاتها، بل وجودها مرتبط مع المادة أو الهيولي، وروحانيتها إنما بفعل الإدراك [49]، وهذا المفهوم ينطبق علي العقل بالفعل، إذ يقول: " العقل بالفعل هو المحرك الأول للإنسان بالإطلاق، وهو الهادي والراشد والعقل بالفعل قوة فاعلة وليس العقل وحده، بل جميع الصور المحركة هى قوة فاعلة" [50].

د ـ المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية، إذ توجد في الحس المشترك، وقوة التخيل، والذاكرة، فهي تدخل في عداد الصور الروحانية الجزئية التي ينتزعها الحس من الموجودات الجزئية التي تستند إليها [51]، وهذه المعاني تقابل العقل الهيولاني من جهة قبوله لصور الأشياء.

فالصور المتعددة – كما يرى ابن باجة- تكون سلسلة متدرجة من أدناها، وهي (الصور الهيولانية)، إلي أعلاها وهي (العقل الفعال)، و العقل الإنساني – كما سوف نوضح ذلك- في تطوره وتكامله إنما يصعد في هذا السلم المتدرج من الصور الهيولانية الماثلة في الأجسام المادية، ثم إدراك تصورات النفس المرحلة الوسطى بين الحس والعقل، ثم ادراك العقل الإنساني ذاته، ثم يعلو إلي العقل المفارق حيث الصور العقلية المجردة، وهي مرتبة تعلو مرتبة العقل الإنساني، بمعني آخر يتدرج في أداء وظائفه العقلية من أدنى إلي أعلى حتى يبلغ بالعقل المستفاد أعلى الدرجات، وثم يتلقى الفيض من العقل الفعال ثم عقول الأفلاك[52].

ومما هو جدير بالذكر هنا أن التسوية التي أقامها ابن باجة بين مراتب العقل لدى الإنسان، وبين معاني الأشياء، إنما أقامها لكي يتخذها أساسا لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال – التي سوف نتحدث عنها لاحقا – فلهذه الصور وجود خاص حقيقي، كما كان يقول بذلك افلاطون، فإذا فاضت علي

الإنسان أصبحت عقلا هيولانيا، أو بالفعل، أو مستفادا، وذلك تبعا لوجودها بالعقل، أو السبق إدراكها[53].

فالعقل الإنساني – كما ينظر إليه ابن باجة – له وظيفتان: إحداهما تجريد المدرك الحسي من مادته بحيث يدركه مجردا عن المادة، والثانية إدراك ما هو عقلي مجرد بطبيعته مثل جواهر الأشياء وحقائقها وذواتها الروحانية التي لا يستطيع الحس إدراكها، ومن ثم نجدها تتمتع بدرجة من اليقين تفوق كثيرا درجة اليقين في المعرف الحسية.

لذلك يفرق ابن باجة مثل معظم الفلاسفة بين عدة من العقول[54]، أولها العقل الهيولاني، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد، وهذه في الحقيقة مراتب متتالية للعقل الإنساني في تطوره، ثم عقل مفارق للمادة غير قابل للانقسام وهو العقل الفعال، وهي كالآتي:

***العقل الهيولاني (العقل بالقوة):**

يشرح لنا ابن باجة مفهوم العقل الهيولاني فيقول: "فالإنسان له أولا الصورة الروحانية علي مرتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل هذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود فإن كان ممكنا أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط. فلذلك الاتصال بالمعقولات علي الجهة الطبيعية هو كتوسط الصعود فلأنه في المنزلة الوسطى بين الطرفين، لذلك نجد لهم الحالين معا فهم إذن هيولانيون وعقلهم هيولاني، وبذلك تتكثر عقولهم فيظن أن العقل كثير، وذلك أن المضاف مضاف لما هو مضاف إليه ولما كان المعني المعقول عندهم مضافا وأشخاص إضافته كثيرة فإن إضافة معقول الإنسان إلي الإنسان، أشخاصه عند جرير غير إضافة معقول الإنسان إلي أشخاصه عند أمرئ القيس، وبهذه

الإضافة كان الإنسان معقولا عندهما وعند جميع الجمهور، وهذه الاضافات كثيرة غير متناهية، فالعقل إذن كثير من جهة، وأحد من جهة أخري، فلذلك لا يمكن أن يكون الجمهور في هذا النحو ويسقط الإلزام الذي تضمنه القول المشكك المذكور قبل هذا" [55].

وفي نص أخر يقول: "إن هذا العقل يوجد في الإنسان عند كونه طفلا رضيعا أو صفحة بيضاء خالية من الصور العقلية، وهو فاسد فانٍ مع البدن[56].

فالعقل الهيولاني – كما يرى ابن باجة- من حيث هو استعداد خاص لقبول المعقولات، هو أقل مرتبة من مستوى العقل الفعال ليس معرفيا فحسب، بل وأنطولوجيا أيضا، ويرجع ذلك لكون هذا العقل الهيولاني المتكثر بإضافته إلي ما لانهاية له من الأفراد ليس عقلا، وإنما استعداد للإنفعال بالعقل، وعندما ينفعل به يصير علما نظريا، فالإنسان عند ابن باجة لا يملك سوى مجموعة استعدادات ومعقولات صادرة عن العقل الفعال[57].

*** العقل بالفعل:**

وهذا العقل يلعب دورا مهماً حيث يقوم بإخراج الصور المعقولة التي توجد في المادة ويقوم بتجريدها، إذ يقول ابن باجة موضحا ذلك بان: "القوة التي يرسم فيها المعقول تشبه العين، والعقل يشبه الأبصار وهو الصورة المرتسمة في البصر، وكما إن تلك الصورة هي بالضوء، فإن الضوء يوجدها بالفعل وبه ترسم في الحاسة، فكذلك العقل بالفعل، فذلك العقل الذي ليس له شخص يصير شيئا ويرتسم في القوة، وكما ان الصورة المبصرة هي الهادية لا الضوء الفرد، كذلك العقل بالفعل هو الهادي والمرشد، فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة لما احتيج إلي الضوء كذلك الحال

في العقل بالفعل والعقل الفاعل، النسبة بينهما واحدة، فذلك المعنى الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء، كذلك هذا في المعقولات هو بوجه ما علي طريق التناسب" [58].

ويبدو واضحا من هذا النص كيف أن القوة التي ترتسم فيها المعقولات لا تمتلك إلا المعقولات ولا النور الذي يضئ المعقولات (العقل الفعال)، وهي لذلك لا تعدو أن تكون قوة للعقل أي لقبول المعقولات فقط، وهو الذي يسميه عقلا بالفعل، هكذا توجد مادة التعقل والأداء المحرضة عليه خارج الإنسان الأمر الذي يبدو مجرد مجال لحضور المعقولات علي ساحته، هذا المجال الذي وإن كان يتصف بقدر كبير من الروحانية فهو ينتمي بجزء منه إلي البدن[59].

كذلك نجد ابن باجة يشير في موضع آخر بأن العقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق، وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة، وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هي قوى فاعلة، والقوة الناطق تقال أولا علي الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل، وتقال علي التعقل بالفعل وإياها يعني في تشككه: " هل هي موجودة في نفس الطفل وغيرتها الرطوبة أم تحدث بأطره"[60].

والعقل بالفعل يعد صورة للعقل الهيولاني ومادة للعقل المستفاد وهو فان بفناء الأفراد، فقد أشار أحد الباحثين بأن العقل بالملكة عند ابن باجة: " فردي نسبي متصل بالمادة، وإنما هو في الناس وفي الأشياء المعقولة له، وعليه فهو فان" [61].

***العقل المستفاد:**

يعد هذا العقل أعلى مراتب العقل الإنساني وأرقاها درجة، فهو لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات كما هو الحال عند العقلين السابقين (العقل الهيولاني، والعقل بالفعال)، وإنما يدرك المعقولات مجردة بطبيعتها وبشكل مباشر، العقل برئ من المادة، إذ يقول ابن باجة: "وأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة ولا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة، ولا العمل علي التضاد كالنفس البهيمية، ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة فهو أبدا واحد علي سنن واحدة" (62)، كذلك هذا العقل خالد لا يبلى ولا يتغير ولا يفسد، إذ يقول: "وهذا فقط واحد من جهة وغير بال وغير فاسد" (63).

و يذكر ابن باجة وهو يبين دور العقل المستفاد في نظرية العقل، بأن: "العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له. فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى" (64).

وإذا كان العقل المستفاد – عند ابن باجة والفلاسفة المسلمين الذين سبقوه- بعيد عن المادة بعكس العقل الهيولاني والعقل بالفعل، فهو بذلك كان وحده الجزء الخالد في النفس لقربه من العقل الفعال، وبالتالي كان من خصائص صورته الروحانية أو معقولاته أنها واحدة بالنوع وهي موجودة أبدا وكانت غير كائنة ولا فاسدة علي العكس من معقولات العقل الهيولاني والعقل بالفعل ؛لأن من خصائصها – أي الهيولاني والعقل بالفعل- إدراك المعقولات مع علائقها بالمادة، فإن فنيت هذه المادة فنيا معها، أما العقل المستفاد فلأنه بلغ مرتبة يستطيع عن طريقها تلقي المعقولات مباشرة من

العقل الفعال، ويصبح بغني عن المادة فلا يفني بفنائها [65]، لذلك نجده يقول: "فبين أن ذلك العقل الذي لا يدركه البلى و لا السن وسائر ما كتب في النفس ولا يفسد بفساد ما قبله" [66].

إذاً هذا العقل يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور العقل الإنساني التي يعقل بها حدسا وإشراقا ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلي وساطة الحواس[67]، ذلك العقل الذي يلعب دورا مهما في نقل العقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلي مرتبة العقل المستفاد..

***العقل الفعال:**

ما من قضية أثارت جدلا وخلافا كما أثارته قضية العقل الفعال علي صعيد الفكر الفلسفي قديمه ووسيطة وبخاصة عند فلاسفة العرب المسلمين، وكان السبب في ذلك إشارة مختصرة لا تخلو من الغموض جاءت في كتاب النفس لأرسطو ورد فيها: "وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل، و لا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة و لا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا... علي حين أن العقل المنفعل فاسد وبدون العقل الفعال لا نعقل" [68].

فهذه العبارة الغامضة وغير الواضحة حول طبيعة العقل الفعال فيما إذا كان داخل النفس أو أنه خارج عنها؟ كان لها مفعول السحر عند الشراح في العصر الهليني، وعند الفلاسفة المسلمين والمسيحيين علي حد سواء، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب، محاولة منهم إكمال ما يعتقدون بأنه نقص تعاني منه نظرية العقل الأرسطية، فلقد ذهب بعض هؤلاء الشراح وعلي رأسهم (الاسكندر الافروديسي) –علي سبيل المثال- إلي القول بأن في العقل:

" قوة قابلة، وهو العقل الهيولاني، وهو نظير للقوة الحساسة في الحس، وشيء أخر يحصل في هذه القوة هو نظير المعني الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء المحسوس، وهذا هو العقل النظري، وهو العقل الذي بالملكة، وشيء ثالث خارج النفس بالفعل..."[69] وهو العقل الفعال، ثم جاء بعد ذلك الشارح (ثامسطيوس)، مؤكدا خطأ الاسكندر في فهم ما يقصده أرسطو في نصوصه حول العقل الفعال، إذ أنكر أن يكون العقل الفعال هو ا ، بل هو متصل بالإنسان.

وابن باجة يعد من ضمن الشراح (الاسكندر الافروديسي ومن يتبعه من الفلاسفة المسلمين امثال الفارابي وابن سينا)، الذين فسروا وجود العقل الفعال علي أنه مفارق خارج الانسان[70]، ولعل هؤلاء بما فيهم ابن باجة وجدوا فيها النزعة الروحانية التي كانت تناسبهم بدرجات متفاوتة والتي تؤكد خلود النفس عقيدة العقائد، إذ بها يمكن افتراض الحساب والعقاب، وما يترتب عليه من أخرويات هي عصب الدين عن المؤمنين، ووجدوا أيضا في تلك العبارة الطريقة المثلى للجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، حيث يقوم الاتجاه الأفلاطوني وبخاصة في صورته المحدثة علي فكرة خلود النفس[71].

وهذا كما يبدو يبين لنا تأثر ابن باجة الواضح بمفهوم العقل الفعال عند الفارابي[72]، وهذا بدوره يجعل ابن باجة ينتهي – كما سوف نلاحظ ذلك- في تحليله للمعرفة، إلي نزعة إشراقية تقر بأن المعرفة إنما هي فيض دائم من العقل الفعال، إذ أن المعرفة اليقينية –عند الفارابي – لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال، إنها معرفة اشراقية[73]، وهذه النزعة – كما نعلم – يرفضها رفضا قاطعا ابن رشد فيما بعد، عندما أشار إلي عدم انقسام النفس، فالصفات المختلفة والعقول التي تنقسم إليها هذه النفس واحدة في الاصل، إذ يقول:

"والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معا، أعني الشيء وضده وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم، في محل غير منقسم، فإن الحاكم هو واحد ضروري"[74]، ولذلك انتهي ابن رشد إلي أن الاتصال- ليس كما هو عند ابن باجة ومن قبله الفارابي- إنما هو تحول العقل الهيولاني من كونه مركبا من شيئين مادي وصوري، إلي كونه صورة، وهذه الصورة الخالصة هي العقل الفعال، أي أن العقل يصبح كاملا، وفعلا محضا، وليس به من الهيولانية شيء، لأن العقل الهيولاني قابل، والفعال فاعل.

فالعقل الفعال عند ابن رشد هو درجة عليا من نفس واحدة أصلها الحواس وقمتها العقل الفعال، فقوى العقل هي مجال عمل العقل الفعال، لأنه أحد القوى النابعة من النفس، وما يوجد خارج النفس هو صور المواد، ثم يقوم العقل الهيولاني بتجريدها، ثم يفهمها العقل بالملكة، وأخيرا تصبح علما بطريق العقل الفعال، فهناك ثلاث قوى داخل العقل الإنساني: العقل الهيولاني، والعقل بالفعل أو بالملكة، ثم العقل الفاعل[75].

وعلي أية حال حتي لا نخرج عن إطار البحث إن العقل الفعال عند ابن باجة واحد في مقابل العقول الهيولانية المتكثرة، واحد لأن معقوله واحد، إذ يقول: "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر؛ إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي"[76].

وابن باجة يبرهن لنا علي أن العقل الفعال يعد صورة مفارقة أي جوهر مجرد عن المادة، لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلا، إذ يقول: "أن وجود جسم في لا مادة أصلا، فذلك بين إذا تتبعت الأجسام الكائنة الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة فإن الأجساد الكائنة الفاسدة خوادم للأجرام المستديرة من حيث هي غير كائنة ولا فاسدة، وذلك كالاسطقسات،

فالاسطقسات غير كائنة بكلها كائنة بأجزائها، وذلك أنواع الموجودات الهيولانية، وإذا نحن تأملنا أجزاءها، وهي الكائنة، لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن أن تكون في مادة أصلا"[77]، هكذا ينتهي إلي أن العقل الفعال ليس جسما ولا قوة في جسم وهو صورة مفارقة يعقل ذاته شأن العقول المفارقة من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منها شيئا واحدا من كل جهة.

ومن مهام هذا العقل نقل العقل الهيولاني القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلي حال الفعل، ولولاه لبقي العقل غير قادر علي تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات، ولذلك يشبه ابن باجة بالضوء بالنسبة للعين وللشيء المرئي، فالعين هي مبصرة في الظلام بالقوة، وكذلك الأشياء الموجودة في الظلام مرئية بالقوة، فإذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل، وإنما سمي العقل الفعال فعالا بسب فعله في العقل الهيولاني ونقله من مجرد الاستعداد إلي مرتبة العقل المستفاد، أي أنه يصيره إلهيا بعد أن كان هيولانيا، وذلك في محاولة العقل الإنساني تحصيل الصور العقلية، فكأن الغاية الإنسانية هي أن يعقل الإنسان معقولات هذا العقل، فهي الغاية التي تراد لنفسها، وهي التي إذا حصلت اكتفي بحصولها[78].

وبذلك يكون ابن باجة- كما أشرنا- قد تأثر تأثراً كبيراً برسالة العقل لدى الفارابي في تقسمه للعقول ودور العقل الفعال في تمكين العقل الإنساني في إدراك المعقولات والحقائق العقلية، وليس هذا فحسب بل يجعل لكل عقل من هذه العقول – مثله مثل الفارابي- وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة، وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه، وصورة للعقل الذي يسبقه، فالعقل المستفاد – علي سبيل المثل – مادة للصور العقلية التي تفيض عليه من العقل الفعال، وهو في الوقت نفسه صورة لعقل آخر أدنى مرتبة

منه وهو العقل بالفعل، وهذا الاخير مادة له، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولاني وهكذا، فهناك نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان(79).

والإنسان المتوحد –عند ابن باجة – هو وحده الذي يستطيع أن يصل إلي مرتبة العقل المستفاد، بواسطة العقل الفعال، فقد أشار ابن باجة في مؤلفه (تدبير المتوحد)، بأن: "المتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من الروحانية المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم، ولذلك يكون المتوحد واجبا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلي السير التي فيها العلوم إن كانت موجودة"(80).

إذاً ابن باجة يطالب الإنسان الذي يريد أن يرتقي من الجزئيات المحسوسة إلي الكليات المعقولة، ويحقق سعادته في الاتصال بالعقل الفعال أن يعتزل الناس جميعا ويعيش بمفرده في تأمل وفق طبيعته العقلية حتي يعلي من شأن قواه العقلية، وهذا لا تحقق إلا للفيلسوف الذي يفعل الأفعال العقلية لذاتها، فهو إلهي فاضل يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل خليفة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال، وإذا بلغ الإنسان الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحدا إلهيا يصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة(81)، هكذا ينحاز ابن باجة للعقل أو المعرفة العقلية التي تقود الإنسان إلي معرفة نفسه بنفسه، وإدراك كنه الحقيقة وتحقيق السعادة، فالعقل الإنساني يصل إلي كماله بالمعرفة العقلية والنظر العقلي.

3- الإلهام أو الحدس العقلي:

إن هذا المصدر الذي جعله ابن باجة وسيلة ثالثة لتحقيق المعرفة الإنسانية، لا يقصد به إلهاما صوفيا قلبيا يتمثل في نور يقذفه ا في قلب عبده الذي تخلص وتجرد من الدنيا ورذائلها واتجه إلي ا ، كما هو عند المتصوفة – خاصة أننا لاحظنا النقد الذي وجهه ابن باجة للمعرفة الصوفية – بل يقصد به (الحدس العقلي) الذي لا يتأتى إلا لأصحاب الفطرة الفائقة، فهم وحدهم تشرق عليهم أنوار الحقيقة ويصلون إلي كنه السعادة ويحققون الاتصال بالعقل الفعال عن طريق النظر العقلي الخاص(82)، فهذا النوع من الحدس العقلي، الذي يرتكز علي رؤية عقلية مباشرة للأشياء تأتي عن طريق التأمل النظري الخالص؛ يطلق عليه ابن باجة أسم الاتصال بالعقل الفعال، إذ يتحد فيه العقل مع المعقولات بالفعل وحينئذ لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته.

وأصحاب الفطرة الفائقة هم وحدهم الذين يستطيعون بلوغ هذه الدرجة من الاتصال، ويذكرهم ابن باجة قائلا: "الفطرة الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنساني هي المعدة لقبول العقل الإنساني ثم لقبول عقل إلهي وهو عقل مستفاد من ا عز وجل ولا يدرك... وهي الفطر التي تعلم ا وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه، وسرور لا كدرات معه والعلم في... أن يرى ببصيرة نفسه، التي هي موهبة من ا عز وجل، الموجودات علم كمال وجودها. فالذين بلغوا الكمال الإنسان هم الذين يعلمون ا عز وجل ومخلوقاته، وصار هذا العلم صورة لهم وذلك هو الكمال العقلي وأي كمال للإنسان ما أعظمه حتي سمي هذا العقل وهذه الموهبة بصير الأشياء"(83).

ثم يذكر بعد ذلك أن أصحاب هذه الفطر هم الأنبياء ذوو البصائر النافذة (بصائر القلوب)، ثم أولياء ا الذين وهبهم الفطرة الفائقة، ثم بعد ذلك

طائفة أخرى (ويقصد بهم الفلاسفة) لاهم بالأنبياء ولا هم بالأولياء، بل هم بشر غير عاديين لإنهم عاشوا حياة التأمل العقلي النظري القائم علي الدراسة والنظر الخالص حتي سمت أرواحهم وتطهرت نفوسهم من أدرانها وأوساخها وتخلصت من علائق الجسد، فحدث لهم نوع من الحدس العقلي الذي يختلف عن الحدس القلبي الصوفي، يقول ابن باجة في ذلك: "وبعد أولياء ا طائفة قليلة، وهبهم ا بصائر يتحققون بها علي تدريج ما هو موجود يقينا، إلي أن يبلغوا من العلم اليقين بمخلوقات ا عز وجل ما يبغلهم إلي العلم با وبملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة، ويروا يقينا ببصائرهم أنهم تبرأوا بذلك عن البدن، وحصل لهم الكمال الذي هو السعادة القصوى التي هي بقاء بلا فناء وعز بلا ذل... وبالجملة أن يدرك الإنسان أجل مطلوبات وأكملها، وهو العلم با عز وجل حتي يكون كل ما دون الذي أدركه حقيرا عنده لا يرضاه و لا يحاكيه (84).

د- مراتب ودرجات المعرفة:

لاحظنا أن ابن باجة – كما أشرنا سابقا- يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: معرفة حسية تقتصر علي إدراك الجزئيات، وأن المدرك الحسي نسبي متغير لا يؤدي إلي اليقين، ومن ثم لاتصلح الحواس كوسيلة لبلوغ الحقيقة وإدراك حقائق الأشياء، ومعرفة العقلية تجعل من العقل هو الهادي و السبيل والمرشد إلي بلوغ كنه السعادة، ومن خلاله يستطيع الإنسان الاتصال بالعقل الفعال من طريق التأمل النظري الخالص والدراسة النظرية، وأخيرا معرفة إلهامية ترتكز أساسا علي الحدس العقلي، وعدها الموصلة إلي تحقيق السعادة القصوى للإنسان.

ننتقل هنا إلي مراتب المعرفة التي لا تختلف كثيرا عند ابن باجة عنها عند معظم الفلاسفة – خاصة- الفارابي، وهي مراتب تصاعدية من الأدنى

إلي العقل إلي الأسمى وهو الإلهام، يجعل من المعرفة تتحقق بشكل متدرج تبدأ من الحس أو المحسوسات صعودا عن طريق العقل إلي معرفة الأمور المفارقة التي لا ينبغي للمرء معرفتها إلا من خلال التدرج والذي تستطيع فيه النفس في كل مرحلة من مراحل الإدراك أن تتخلص شيئا فشيئا من العلائق المادية[85].

***المرتبة الحسية (الجمهور):**

يرى ابن باجة أنه حتي يستطيع الإنسان الاتصال بالعقل الفعال وأن يرتقي من الجزئي المحسوس إلي ما هو إلهي فوق طوره، عليه أن يسترشد بالفلسفة أي يحاول أن يعرف الكلي من خلال معرفة الجزئيات والنظر فيها[86]، ومعرفة هذه الجزئيات المحسوسة لا يتأتي إلا عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة.

وهذه المرتبة الطبيعية يطلق عليها ابن باجة (مرتبة الجمهور)، وذلك لأنها خاصة بالجمهور الناس، مبينا لنا الكيفية التي تحدث بها هذه المرتبة قائلا: "المرتبة الطبيعية هذه إنما لهم (أي الجمهور) المعقول مرتبطا بالصورة الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها وتدخل في هذه جميع الصنائع العملية، ويكاد أن تكون خيالاتها ومعقولاتها مخترعة كاذبة لأن بعض ما به وجودها لا يعلمونه، وبالجملة فيعلمون بعضها بمحسوسات يقيمونها مقام أشخاصها الموجودة، كالهندسة، وبالجملة فما يستعمل فيه التعليم الذي يسمى نصب العين، وكذلك من يعلم العلم الطباعي فحاله في المعقولات حال الجمهور إذ اتصالهم بالمعقولات بوجه واحد وعلي سنن واحد، وإنما يتفاضلون علي قدر تفاضل التصور حتي إذا علم صاحب العلم الطباعي النفسي بأشياء تقوم مقام الأشخاص كحالهم عند تصور القوة الخيالية والحس

المشترك فإنهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما هيولاني فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه إلا بتلك الصور وهي فاسدة"[87].

يتضح من هذا النص علي طوله كيف يعتمد الجمهور علي الحواس في تحصيل المعرفة وهو أمر طبيعي من حيث إنهم يركنون إلي الحواس وليس في ذلك مخالفة لطبيعتهم إذ وظيفة الحواس تتمثل في مدهم بالمعارف المتصلة بالمحسوسات والجزئيات ويكتفون بهذا، وهذا ما يقلل من درجة يقينها حيث إن الحواس نسبية متغيرة وليست ثابتة فهي لا تمدنا بحقائق ثابتة وواضحة بدرجة أننا نحكم من خلالها علي صدق وكذب ما تأتينا به، وأنها كاذبة وخادعة، فمثلا ننظر إلي الكواكب التي في السماء فنجدها صغيره جدا في حين أنها كبيرة جداً، ومن هنا تقل يقينتها أما نسبة هذه المرتبة أي التي تليها فتعد هذه مرحلة تمهيدية للمرتبة العقلية التي تأتي بعدها لأن المراتب - كما ذكرنا – تصاعدية تبدأ من الأدنى إلي الأعلى إلي الأسمى.

*** المرتبة النظرية:**

يميز لنا ابن باجة بين هذه المرتبة وسابقتها، فيقول: " أنها في ذروة الطبيعة إلا أن الجمهور ينظرون إلي الموضوعات أولا وإلي المعقول ثانيا ولأجل الموضوعات، والنظار الطبيعيون ينظرون إلي المعقول أولا وإلي الموضوعات ثانيا ولأجل المعقول تشبيها فلذلك ينظرون إلي المعقول أولا ولكن مع المعقول الصورة الهيولانية" [88]، إن النظار لا يقنعون بمعطيات الحس وإنما يركزون اهتمامهم على الأمور العقلية التي يدركونها بعقولهم وهم في هذا المنحى يصلون إلي ذروة الطبيعية، لأن العقل الإنساني أمر طبيعي كالحواس ولكن مرتبته أعلى وأسمى ومعطياته أدق وأعمق وأشمل من معطيات الحس ومرتبته.

فالعقل الإنساني –عند ابن باجة – له وظيفتان: إحداهما تجريد المدرك الحسي من مادته بحيث يدركه مجردا من المادة، والثانية إدراك ما هو عقلي مجرد بطبيعته مثل جواهر الأشياء وحقائقها وذواتها الروحانية والتي لا يستطيع الحس إدراكها ومن هنا تتضح درجة اليقين حيث أنها تتمتع بدرجة من اليقين تفوق كثيرا درجة اليقين في المرتبة الحسية.

وأصحاب هذه المرتبة النظرية يرون المعقول بواسطة، ذلك لأن المعقول له صلة بالصور الروحانية المرتبطة بالهيولانية، إذ يقول ابن باجة: " فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء، فإن المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها، والجمهور يرون خيال خياله مثل أن تلقي الشمس خيالها علي الماء وينعكس ذلك إلي المرآة ويرى في المرآة الذي ليس له شخص" (89).

ويمضي ابن باجة في شرحه لهذه المرتبة فيقول: " من نحا نحو العلوم النظرية، فكان هذا النحو من أنحاء العلوم النظرية جليل القدر فيكون القول فيها.... قد أفاد بالغرض جزءاً من غايته المقصودة" (90). ، وهذا ما جعل ابن باجة يرى أن أصحاب هذه المرتبة أعلى من مرتبة الجمهور، وليس هذا فحسب بل يكون لديهم القابلية للوصول إلي المرتبة الثالثة وهي مرتبة السعداء الواصلين (91).

مرتبة السعداء الواصلين: *

تعد هذه المرتبة أسمى المراتب إنها مرتبة الحدس العقلي التي استعاض بها ابن باجة عن المشاهدة الصوفية، وهذه – كما أسلفنا – لا تتحقق إلا للمتوحد الذي يعتزل الناس ولا يخالطهم في التفكير، ويحيا حياة التأمل النظري الخالص، حتي يستطيع أن يصل إلي غايته المنشودة ويحقق سعادته

بالاتصال بالعقل الفعال، وإن كان ابن باجة يعترف بأن الاعتزال الذي هو بالذات كله شر، ولكن في مثل هذه الحالة وهو بالعرض إنما هو خير، إذ يقول: " وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شر كله، لكن هذا بالذات، وأما بالعرض فهو خير"[92].

ويرى ابن باجة أن هؤلاء السعداء هم ذوو الرأي الصواب، الذين يصلون إلي غاية الجلال والكمال، وذلك لأن الرأي الصواب هو المحرك للأفعال الإنسانية، حيث يقول: "فالرأي الصواب هو المحرك الأول بالتحقيق، وليس مؤلفا من شيئين، أحدهما كالآلة والآخر كالصانع، وذلك هو الإنسان وهو المثاب والمعاقب، ولا يمكن فيه أن يكون مثابا ولا معاقبا إلا بوجوده مع آلاته فنقول الثواب ولحاق العقاب حركة، فلذلك يحتاج إلي أن يكون معه ما يتحرك به. فأما هو نفسه إذا تجرد فلا يتحرك أصلا... ووجوده بعد أن لا يوجد حركة، فلذلك احتاج ضرورة إلي بدن، فهو إنما ينبغي نفسه لا آلاته وإنما تصلح آلاته وأصلحت له ليوجد هو، وهو علي أفضل أحواله"[93]، ويضيف ابن باجة بأن " الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر علي أن يكون لنفسه، فبين ان الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري"[94].

ويوضح لنا ابن باجة كيف يمكن أن تتحقق هذه المرتبة، فيقول: "فتأمل –أعزك ا ، وتثبت فيما أقوله وأعمل التحديق حتي تراه أظهر من طلعة الشمس عند الزوال الصيفي، وذلك أنه أشبه بالضوء فكما أن إذا لم يكن ضوء كنا نجد في بصرنا عمى والعمى سوء، والفرق بين سعي البصر في الضوء وسعيه في الظلمة معلوم بنفسه، وكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء، ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محمولة هو معقولة"[95]، فهو يقارن ويفرق بين سعي البصر في الضوء وسعيه في الظلمة، ويقارنه بالعالم والجاهل، فالجاهل كمن يسعى في الظلام لا يدرك

شيئا، أما العالم فسعيه يشبه الإبصار والتفتح وعند العالم يكون المحمول هو المعقول.

ويضيف بأن: "القوة التي يرتسم فيها المعقول نسبة العين، والعقل يشبه الإبصار وهو الصورة المرتسمة في البصر، وكما أن تلك الصور هي بالضوء، فإن الضوء يوجدها بالفعل وبه ترتسم في الحاسة، فكذلك العقل بالفعل"[96].

وفي هذه المرتبة يبرز دور العقل الفعال بالنسبة للعقل بالفعل، فهو الذي ينقله من العقل الهيولاني إلي العقل المستفاد مرورا بالعقل بالفعل، فالعقل الفعال بالنسبة للعقل بالفعل يماثل ضوء الشمس بالنسبة للحواس، فكما أن العين لا تستطيع أن تبصر شيئا في الظلام وإنما تبصر الأشياء بواسطة ضوء الشمس فتدركها، فكذلك العقل بالفعل لا يستطيع بذاته وبمفرده أن يدرك المعقولات بالكلية، وإنما يدركها بواسطة العقل الفعال ومعونته، فنسبة ضوء الشمس في هداية البصر وإرشاده إلي مبصراته كنسبة العقل الفعال في هداية العقل بالفعل وإرشاده إلي مدركاته العقلية[97].

أما بالنسبة لدرجة يقينية هذه المرتبة (مرتبة السعداء الواصلين)، فتتمثل في الجهد المبذول في الوصول إلي هذه الدرجة من الاتصال، فالجهد هنا يختلف عن الجهد الصوفي التقليدي من الرياضة وذكر وعبادات، ولكن الجهد هنا جهد عقلي خالص تأملي بحت، قائم علي الدرس والاجتهاد النظري الخالص، فيقينية المعرفة هنا مضمونة ومؤكدة بذاتها حيث إن طريقها العقل ومصدرها هو العقل الفعال.

وبعد أن أشار ابن باجة إلي ثلاث مراتب للمعرفة وهي: الجمهور، والنظار، والسعداء، نجده يفاضل فيما بينها فيقول متأثرا بأسطورة الكهف

عند افلاطون: "فحال الجمهور (أصحاب المرتبة الحسية) من المعقولات تشبه أحوال المبصر في المغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة لحال الظل، ولم يبصروا قط ذلك الضوء، فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجردا عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به" (98).

فالجمهور من بني البشر لا يعملون عقولهم ويعيشون وفق طبيعتهم الغرائزية البهيمية، فليس لهم هم إلا أشباع رغباتهم الحسية من مأكل، ومشرب، وملبس، وجنس، وهم كذلك يعتمدون علي حواسهم، والحواس- كما أشرنا سابقا- تخدع فيما تأتينا به من مدركات، وعلي هذا فإن أصحاب هذه المرتبة لا يستطيعون أن يصلوا إلي تحقيق الكمال وتحقيق الاتصال بالعقل الفعال لأنهم يعتمدون اعتمادا كاملا علي حواسهم وليس في ذلك مخالفة لطبيعتهم كما يقول ابن باجة.

أما المرتبة الثانية (المرتبة النظرية)، والتي تقابل المعرفة العقلية، يرى بانها أعلى من المرتبة الحسية، وهي للنظار العقليين، إذ يقول: "فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلي البراح فلمح الضوء مجردا عن الألوان ورأى جميع الألوان علي كنهها"(99).

فهؤلاء لا يقتنعون بما تأتيهم به الحواس من معطيات، وإنما يركزون إهتمامهم علي الأمور العقلية التي يدركونها بعقولهم، وهم بذلك يصلون إلي ذروة الطبيعية، لأن العقل في الانسان أمر طبيعي كالحواس، ولكن مرتبة أعلى وأسمى من الحس، بما يقدمه من معارف يقينية صادقة، بما يبذله من جهد فكري يتجلى في انتقاله عبر مراحل متتالية من عقل هيولاني إلي عقل

بالفعل ثم عقل مستفاد وأخيرا الاتصال بالعقل الفعال ويصير عندئذ عقلا كاملا[100].

وأخيراً المرتبة الثالثة والتي تقابل المعرفة الإلهامية والحدسية، تعد – لدى ابن باجة- أسمى المراتب، وهذا ما يؤكده بقوله: "أما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء فلو استمال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء" [101].

والقول بأنهم (أي السعداء) يصيرون هم الشيء، إنما هي دلالة علي إتصال عقول هؤلاء بالعقل الفعال اتصالا يبلغ درجة الاتحاد، فيصير عقل الواحد منهم متحدا بمدركاته، فلا يحتاج إلي وساطة من حس أو عقل، وهم في هذه الحالة يشعرون بمنتهى السعادة من حيث تواجدهم في عالم الحقائق الثابتة والأنوار الإلهية.

والإنسان في هذه المرتبة قد اجتاز المرتبتين السابقتين، ويصبح بالتالي مهيئاً للاتصال بالعقل الفعال وخليق بأن يكون إلهياً، وهذه هي نفسها عملية الاتحاد بالعقل الفعال عند الفارابي وابن سيناء إلا أن ابن باجة أطلق عليها الاتصال [102].

فالعقل الإنساني عند ابن باجة يجتاز في تكامله مراحل حتي يصير عقلا كاملا، ويتصل بالعقل الفعال، ذلك بعد أن يدرك الصور المعقولة جميعا، وهي الصور العقلية التي فيها آثار المحسوسات، ثم التصورات النفسية بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلي إدراك عقول الأفلاك المفارقة، والإنسان بترقيه في درجات متتالية من الجزئي المحسوس يصل إلي ما هو فوق طور الإنسان وإلي ما هو إلهي والذي يرشد الإنسان في هذا الترقي والعروج هو الفلسفة أو معرفة

الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها، وكل ذلك لا يتم إلا بشروق نور العقل الفعال من أعلى[103].

فالغاية التي ينشدها ابن باجة من هذه المرتبة (السعداء الواصلين)، هي الاتصال بالعقل الفعال الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بممارسة التأمل النظري الخالص، وفيها يتخاص المرء من مجتمع العبيد ليكون في مجتمع الأحرار، وهذه المرتبة لا تتحقق إلاّ للمتوحد، فـ: "هؤلاء المتوحدون هم الذين يشير إليهم الصوفية (بالغرباء)، إذ رغم كونهم يعيشون في بلادهم وبين مواطنيهم إلا أنهم مع ذلك غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلي مراتب أخرى هي لهم كالأوطان لهم يعيشون بأفكارهم"[104].

ومرتبة السعداء لا تعني أكثر من التعبير عن السعادة في كونها التشبه با بقدر الطاقة الإنسانية، فهم ذوو حكمة تمكنهم الوصول إلي العقل الفعال، وتحقيق سعادتهم من خلال الاتصال به، فقد ذكر ابن باجة بأن: "ذا الحكمة (التي تمثل أعلى مراتب الفضائل العقلية والكمالات العقلية)، ضروري فاضل إلهي وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة أفضل أحواله الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها، وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ككل، عند ذلك واحد من تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط و ارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاقى به وصفاً إلهياً بسيطاً... وهذه كلها تكون للمتوحد دون المدنية الكاملة."[105]، إنه يعلي من شأن العقل عن طريق النظر الخالص والتأمل والدرس.

إذاً مما سبق يتضح أن المرتبة الخاصة بالجمهور تعد أقل مرتبة لأنها ترتبط بالحس ارتباطا مباشرا، أما المرتبة الثانية تعد أعلى من المرتبة الأولى، إذ إن أصحاب هذه المرتبة ينظرون أولا إلي الجانب المعقول ثم

ينظرون في الموضوع (الجانب الحسي)، وأخيرا المرتبة الثالثة وهي أعلى المراتب لأنها تتمثل في رؤية الشيء بنفسه، والتي تعبر- في رأي ابن باجة- عن الاتصال با ، ومن هنا كانت الثالثة مرتبة السعداء[106].

ولعل هذا ما انتبه إليه ابن طفيل حين ذكر من أحوال السعداء خلقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها ا سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده، وذكر أن رتبة السعداء التي أشار إليها ابن باجة ينتهى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، وذكر بان ابن باجة قد بلغها ولم يتخطها[107]، لهذا لجأ ابن الطفيل إلي مقامات العارفين عند ابن سينا لأنه سلك فيها طريق الذوق، فقال: " فهذه الأحوال – يقصد مقامات العارفين- إنما أراد أن تكون له ذوقا لا على سبيل الإدراك النظري"[108].

جـ - عملية الاتصال بالعقل الفعال:

بعد أن اتضح - مما سبق- كيف أكد ابن باجة علي أهمية العقل ودوره في المعرفة، وذلك لأن الإنسان (المتوحد) الذي تخلص من رذائل المجتمع واستطاع الانفراد بنفسه واستخدم قواه العقلية في تحصيل أكبر قدر ممكن من الثقافة والعلم وغلبت عليه النزعة الفكرية علي الحيوانية في ذاته ؛يمكنه عندئذ الاتصال بالعقل الفعال[109] الذي هو جوهر مفارق للمادة غير قابل الانقسام[110]، وهو يتدرج من معرفة الجزئي والمحسوس إلي الكلي والمعقول إلي أن يصل إلي أعلى مرتبة وهي مرتبة (السعداء الواصلين)، بشروق نور العقل الفعال من أعلى، فبواسطة هذا العقل يبلغ الإنسان غايته ويحصل على السعادة؛ نحاول هنا البحث في كيفية الاتصال وما هي الطرق الموصلة إلي ذلك.

إن ما يمكن ملاحظته من خلال حديث ابن باجة عن الاتصال خاصة في رسالته الاتصال، اقراره بوجود طريقين مختلفين: اتصال الإنسان بالعقل الفعال وهوما يمكن أن نطلق عليه بـ (الطريق الصاعد)، واتصال العقل الفعال بالإنسان وهو ما يمكن أن نطلق عليه بـ (الطريق الهابط)، إذ يقول: ".. فالإنسان له أولا الصور الروحانية علي مراتبها، ثم يتصل بالمعقول ثم يتصل هذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه بالصعود فإن كان ممكنا أن يوجد الأمر بالضد أشبه بالهبوط" (111).

والطريق الصاعد للاتصال – عند ابن باجة – يتمثل في تلك المراتب والدرجات التي يمر بها العقل الإنساني في تطوره حتي يصل إلي مرتبة الاتصال بالعقل الفعال، وأول هذه المراتب هو العقل الهيولاني ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد حتي يصل في النهاية الأمر إلي العقل الفعال الذي هو الغاية القصوى والسعادة التي ليس وراءها سعادة والتي يتمنى الكل أن يصل إليها.

وهذا ما يفسر لنا رفض ابن باجة للمجاهدات والرياضات الصوفية التي قال بها الغزالي وعدها معرفة جوفاء لا تؤدي - في نظره - إلي اليقين، وتأكيده علي المعرفة العقلية بعدها هي وحدها التي تقود الإنسان إلي معرفة نفسه بنفسه، فهي تتدرج من الجزئي المحسوس إلي ما هو فوق طور الإنسان وإلي ما هو إلهي، والذي يرشد الإنسان هو الفلسفة أو المعرفة الكلية التي تحصل من معرفة الجزئيات، ولكن بشروق نور العقل الفعال، فالنظر العقلي هو وحده السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته، فهو يشحذ همة الإنسان ويثير إرادته نحو بذل الجهد لتحصيل المعرفة بذاته دونما انتظار لمعرفة إلهامية قد تأتيه وقد لا تأتيه، فهذا الطريق إيجابي فاعل يسعى نحو هدف واعٍ به ومقدر لأهميته البالغة وهو تحصيل المعرفة الحقة.

فابن باجة يربط بين المعرفة والسعادة، إذ يرى أنه بالعلم وحده يصل المرء إلي فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به ومن ثم يبلغ السعادة، فالوصول إلي السعادة يعتمد لديه علي العقل وعلي فكرة الاتصال، وأن هذا الاتصال لا يتم إلا بالمعرفة والبحث العقلي والنظر الفلسفي، وهو هنا عكس نزعة المتصوفة الذين يرون بالزهد والتقشف تتم لهم السعادة(112).

فالسعادة التي يدعو إليها ابن باجة ليست سعادة حسية بتنمية الغرائز و الشهوات، وإنما هي سعادة عقلية حقيقية بواسطتها يصبح الإنسان فاضلا إلهيا، وإن كان لا ينكر السعادة الحسية بل يطلبها لذاتها وانما جعلها وسيلة إلي الوصول إلي السعادة الحقة، والسبيل إلي إدراك هذه السعادة هو المعرفة يقول: "كل من يؤثر جسمانيته علي شيء من روحانية، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى.. فلا جسماني واحد سعيد وكل سعيد فهو روحاني صرف إلا أنه كما يجب علي الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها وبالجسمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل"(113).

أما الطريق الهابط للاتصال هو طريق من الكلي إلي الجزئي من خلال فيض العقل الفعال علي باقي العقول، وهو إشراق من ا علي من يتجلى من عباده ويصطفى ويختار إذ يقول ابن باجة في ذلك: "هذا الطريق هو طريق الهبوط من العقل الفعال إلي الإنسان وهو منة من ا وهو واحد غير متكثر وهو وهو ا ونعمته علي من يرضاه من عباده"(114).

فهذا الطريق بمثابة النور الإلهي الذي يفيض علي من يشاء من عباده وهم الأنبياء والأصفياء الذين اختارهم ا واختصهم بذلك النور يقول: "فمن أطاع ا وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدي به،

ومن عصاه وهمل ما لايرضاه حجبه عنه، بقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتي يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا في سخطه، وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم ا العلم بها بالشريعة ومن جعل له هذا العقل فاذا فارق البدن بقي نورا من الانوار يسبح ا ويقدسه مع النبيين والصدقيين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا"[115].

وهذا الطريق يجعلنا ندرك بأن ابن باجة ينتقد المعرفة الصوفية لا المعرفة النبوية، حيث ميز بين طريق طبيعي يقدر الإنسان علي الوقوف عليه من تلقائه وهو (الطريق الصاعد) الذي أشرنا إليه، وطريق إلهي يدركه بمعونة إلهية، أوجد الرسل ليخبرونا بالإمكانات الإلهية ويدعونا إلي العلم ومكانته، حيث يقول: " إن صالح السلف قالوا إن الامكان صنفان: صنف طبيعي، وصنف إلهي، فالصنف الطبيعي هو الذي يدركه بالعلم، ويقدر الإنسان علي الوقوف عليه من تلقائه، وأما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية لما أراد عز اسمه من تقديم أجل مواهبه عند الناس وهو العلم و ما جاءت به الشرائع الحض علي العلم، وفي شريعتنا الإلهية ما يدل علي ذلك "[116].

وبذلك فتح ابن باجة بابا يفسر به علوم الانبياء التي يتلقونها عن الوحي وبالإلهام فهم أصحاب نفوس زكية طاهرة وعقول صافية أو كما يقول (أصحاب الفطرة الفائقة)، إذ يقول: "وأعظم البصائر الموهبة من ا عز وجل بصائر الأنبياء صلوات ا عليهم يعلمون ا عز وجل ومخلوقاته حق علمه، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب"[117].

ولكننا نجد ابن باجة في موضع آخرمن مؤلفه (تدبير المتوحد)، يفضل- وإن كان بصورة غامضة- الفلاسفة أصحاب الطريق العقلي علي

الطريق الإلهامي الإشراقي، وذلك لأن الحكيم بمداومته التأمل والنظر العقلي، لديه العلم بالمقدمات التي يصل من خلالها إلي النتائج، وبالتالي فهو يعرف الحقيقة الكاملة، إذ يقول: "ومنها - أي المعارف – ما يحصل باستنباط، وهذه تخص الإنسان فقط، فلا توجد لغيره، وهذه إما أن تكون بفكرة، كما يعرض ذلك كثيرا، وتخص باسم الاستنباط ومنها ما يوجد دفعة واحدة، ويسمى الإلهام وما شاكل ذلك من الأسماء"(118).

ولنا وجهة نظر في ذلك أن ما يمكن فهمه من النص السابق أن من يعرف النتائج دون المقدمات عن طريق الوحي والإلهام هم الأنبياء، و بالتالي ليست معرفتهم معرفة تامة إذا قورنت بمعرفة الفلاسفة التي تعتمد علي المقدمات التي توصل إلي نتائج تدعمها البراهين والأدلة، وهذا كما يبدو غير منطقي وغير صحيح بإطلاق وذلك لأمرين هما:

أولا: أن الذي يصل إلي النتائج لابد أن يكون لديه فكرة عن المقدمات، فكيف يكون هناك نتائج وعلم بها دون معرفة مقدماتها.

ثانيا: إن كثيراً من العلوم والمعارف التي يحصل عليها الأنبياء عن طريق الوحي تكون أكثر يقينية من علوم ومعارف الفلاسفة، كما أنها تكون أكثر فاعلية وتقبلا من جانب جمهور المؤمنين الذين لا يستطيعون إدراك وفهم المعارف والحقائق التي يزعم الفلاسفة أنهم وصلوا إليها بالتأمل والنظر.

فالعلم والمعرفة التي يتضمنها القرآن الكريم –علي سبيل المثال- الموحى به إلي سيدنا محمد صلى ا عليه وسلم، تركز في معظم موضوعاتها المعرفية التي تطرحها علي البراهين والأدلة التي يجد فيها العقل ما يضمن يقينية هذه المعرفة، وليس هذا فحسب، بل نجد الكثير من الأدلة

والبراهين تعتمد علي المحسوس المشاهد فلا تقتصر علي المعقول والمجرد منها-فعلى سبيل المثال لا الحصر- قضايا التوحيد والصفات والبعث والجزاء وخلود النفس والإرادة الإنسانية، وكذلك القضايا الأخلاقية كالحق والعدل والخير والشر إلخ...

وبالتالي أستطيع أن أقول إن نقد ابن باجة للمعرفة الإلهامية وتفضيله معرفة الفيلسوف عليها، إنما يتوجه إلي المعرفة الإلهامية الذوقية، أو الكشفية التي يزعم بعض الصوفية بلوغها وكسبها ولا يقصد العام والمعرفة النبوية التي يخص بها الأنبياء، فالحقيقة التي لا ينازع فيها مسلم فيلسوف كان أو غير فيلسوف أن الأنبياء أفضل البشر، وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل، لا صديق ولا ولي ولا غيرهما [119].

ومما هو جدير بالذكر هنا ان هاتين الطريقين التي يتم بهما الاتصال مع العقل الفعال (الصاعد والهابط) - من وجهة نظر ابن باجة- متبادلتان، حيث يقوم العقل الإنساني بحركة إرادية صاعدة يبذل فيها نشاطا فكريا يتمثل في التأمل والنظر والترقي من إدراك وتعقل الجزئيات المحسوسة، إلي إدراك وتعقل معانيها المجردة، إلي إدراك وتعقل الكليات والمعقولات المجردة بذاتها، صعودا إلي الاتصال بالعقل الفعال، في المقابل يقوم العقل الفعال بحركة هابطة حيث يعين العقل الإنساني علي الترقي في أطواره حتي يصل إلي مرتبة العقل المستفاد، وهنا يقوم العقل الفعال بإمداد العقل المستفاد بعلوم ومعارف من لدنه تتسم بالثبات والحق واليقين.

فلا غنى للإنسان – خاصة الفيلسوف- بإحدى هاتين الحركتين عن الأخرى، فلا يتلقى العقل الإنساني المدد من العقل الفعال إلا ببلوغه طور العقل المستفاد ولا يصل العقل المستفاد إلي المعرفة اليقينية الحقة إلا بمدد من العقل الفعال: " المعطي هذا كله العقل الفعال يظهر أولا للمتعلمين ببصيرة

يرون بها المعقولات الأولى التي بها هؤلاء ويمتحنون حتي يصلوا، فإذا وجد استعدادا فائقا أعطى ما هو أكثر بحسب ماهو استعداد فوق استعداد..." [120].

وبالتالي فالفلاسفة هم طائفة ليسوا من الأنبياء الذين يرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم الرباني دن تعلم ولا اكتساب، وليسوا أيضا الأولياء، الذين يأخذون من الأنبياء ما يوصلهم إلي العلم با وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخر والسعادة القصوى؛ بل هم أصحاب الكمال العقلي الذي يقوم علي مبدأين: مبدأ العلم ومبدأ الفيض الذي يمكنهم من الوصول إلي مرتبة السعداء الواصلين تلك المرتبة التي يصل إليها الأنبياء ايضا.

نخلص من هذا أن الطريق الأول وهو اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال، العنصر الفعال هنا هو الإنسان من خلال ترقيه بعقله من الأدنى إلي الأعلى، ولعل هذا ما يفضله ابن باجة، ليشحذ همة الإنسان نحو بذل الجهد للحصول علي المعرفة بذاته وإرادته، أما الثاني وهو اتصال العقل الفعال بالعقل الإنساني، العنصر المؤثر هنا هو العقل الفعال الذي يخضع لإرادة ا ، فهاتين الطريقين يتفقان في أنهما لا يخلوان من معونة إلهية، حيث أن مراحل الترقي الفكري والروحاني ليست إنسانية كلية، وإنما يتم استكمال هذه المعرفة بنور يقذفه ا في صدور من يختارهم، وعلي هذا فالعقل الإنساني في مراحل ترقيه العليا في حاجة إلي فيض العقل الفعال، وإلي معونة إلهية وإشراق إلهي[121].

فابن باجة وإن كان يفضل الطريق من الأدنى إلي الأعلى - مثله مثل الفارابي - إلا أنه انتهى- مثله أيضا - إلي معرفة إشراقية تعبر عن اتجاه عقلي صوفي في تفسير المعرفة، يجعل من السعادة غاية بعيدة المنال لا يمكن أن تتاح إلا للصفوة والمتوحدين وذلك بطاقات عقلية وغير عقلية،

تختلف عن السعادة التي تحدث من خلال الإنسان نفسه بتنمية ملكاته وقواه بالعلم والمعرفة، لا بقوة خارجية أو عالية علي الكون.

فنتائج هذه الآراء – كما يبدو- تتفق في النهاية مع نتائج المتصوفة، علي الرغم من انتقاده لهم، فما الفرق إلا أن ابن باجة وباقية الفلاسفة الذين قالوا بنظرية الفيض، وضعوا العقل الفعال واسطة بين ا وبين الإنسان، إما الغزالي والمتصوفة قد أغفلوه إغفالا تاما، أي يكون الاتصال والفيض من ا سبحانه وتعالى مباشرة دون واسطة، وهذا يعني أن الإنسان لا يسعى لتحقيق وجوده وزيادة وعيه واستغلال قدراته من معرفة ما يحيط به من موجودات (ا ، والعالم، والإنسان)، بل عليه أن يترقب ذلك الفيض و الإشراق الذي يأتيه من أعلى أو من عالم مجهول، عليه فقط أن ينبذ كل ما يتعلق بهذه الحياة الدنيا الفانية، وإن كانت طريق الغزالي الطريق المباشر مع ا سبحانه وتعالى أقرب إلي الصواب وأدنى إلي صدق النفس وصحة العقيدة.

وحقيقة الأمر هنا أن الغزالي عندما أشار إلي المعرفة الإلهامية الذوقية، لم ينكر دور العقل في المعرفة إنكارا تاما، إنما أشار بمحدودية العقل في الأمور الغيبية والإلهية، إذ نجده يقر بوجود طريقين [122] للمعرفة:

1-طريق الإلهام قائم علي الذوق والمجاهدة، يتعلق بالعلم اللدني أو الرباني، الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين البارئ إنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع علي قلب صاف يختص به الأولياء والأصفياء، وهو يختلف عن طريق الأنبياء (الوحي)، لأنه نور يقذفه ا في القلب لا يدري صاحبه كيف حصل له العلم، أما طريق الوحي وهو طريق الأنبياء فيطلع العبد علي المصدر الذي استفاد منه العلم.

2- طريق الاستدلال وهو قائم علي الاعتبار والاستبصار ويختص به النظار عن طريق العقل.

ولعل هذا ما دعا ابن رشد إلي أن يقف موقف الرافض لنظرية الاتصال عند ابن باجة، إذ تؤدي إلي نحو من المسلك الصوفي، إذ يقول: بأن القول إن العقل الفعال خارج النفس، وباتصال هذه النفس بهذا العقل، يجعلها تكتسب المعرفة، يؤدي حتما إلي التناقض، حيث يصبح إمكان المعرفة للإنسان ومدى صحتها يتوقفان على أن يفيض ذلك العقل المعرفة للعقل الإنساني، والتي تتضمن الحقائق والمعقولات والصور الموجودة فيه، وبالتالي لا يكون هناك قيمة للعقل الإنساني في الحصول أو اكتساب المعرفة باجتهاده، وقدرته، وهذا جعل أحد الباحثين يقول في أثناء حديثه عن العقل في ضوء نظرية الفيض عند الفارابي: ".. إنما ينتقل إلي الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيلة غير أن هذا الانتقال من القوة إلي الفعل ليس فعلا للإنسان بل للعقل الفعال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة فهو عقل الفلك الأخير فلك القمر، فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده، بل هي تتجلى في صور هبة من العالم الأعلى" [(123)].

وبالتالي اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال عند ابن رشد، إنما هي عملية عقلية ونفسية تتم داخل العقل، ولا يخرج العقل – كما هو عند ابن باجة- ليتصل بعقل خارج الإنسان، وذلك لان العقل الفعال صورة للعقل الهيولاني، يقول ابن رشد: " أكثر المفسرين كانوا يرون أن العقل الهيولاني باق وأن العقل الفعال المفارق هو كالصورة في العقل الهيولاني، شبه المركب من إعادة والصورة.. وهو الذي يفعلها من جهة ما هو صورة ويقبلها من جهة العقل الهيولاني"[(124)].

وأخيرا إن المعرفة الحقيقية يجب أن تبدأ وتتم بالإنسان نفسه، وقواه الخاصة، لا بقوة خارجية خارج النفس الإنسانية، ترتكز علي جانب ديني يتمثل في دلالات الكتب المنزلة، وأعمال، وأقوال الأنبياء من أصحاب الرسالات، وجانب إنساني بشقيه الروحي والمادي، و المتمثل في قواه المتعددة الظاهرة والباطنة، أي إدراكه الحسي والعقلي، حيث تأتي المعرفة من وعي الإنسان بنفسه وبمجتمعه.

المصادر والمراجع:

1 - الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق محمد مصطفي أبو العلا، محمد محمد جابر، مكتبة الجندى (مصر)، 1973، ص - ص، 29-31.

2 -حسن محمد مكي العاملي: المدخل إلي العلم والفلسفة والإلهية (نظرية المعرفة)، الدار الإسلامية، بيروت، جـ1، 1990، ص86.

3 -هو أبو بكر محمد بن يحي بن الصايغ معروف بابن باجة، ولد في سرقسطة في آواخر القرن الخامس الهجري (اوخر القرن الحادي عشر الميلادي)، عمل في سرقسطة زهاء عشرين عاما كاتبا ووزيراً لإبي إبراهيم بن تيفلويت المسوفي، ثم غادرها إلي جنوب الاندلس، فسكن (المرية)، و (غرناطة)، وارتحل إلي (فاس)، وفيها اتهم بالإلحاد ومات مسموماً ودفن في مدينة فاس (1138م) انظر: ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص63-64. القفطي: أخبار الحكماء، ص406.

4-عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل نقدي)، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، (القاهرة)، ط1، 2003، ص202.

5 -دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي ابو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط5، القاهرة، 1948، ص 366.

6-انظر حامد طاهر: مقالة " قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدي ابن تومرت وابن رشد ",مجلة كلية الآداب، عدد خاص (1)، (المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية 11 إلي 14 يناير 1992م)، العدد (53)، مارس 1992، مركز النشر لجامعة القاهرة، ص74.

7-انظر ابن خلدون، المقدمة، ص479-481.

8- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص369.

9- ماجد فخري: رسائل ابن باجة الألهيه، (الدراسات والنصوص الفلسفية1)، دار النهار للنشر، (بيروت)، 1991، ص 34.

10 -ابن باجة: رسالة الوداع، حققها وقدم لها ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الالهيه (الدراسات والنصوص الفلسفية1)، دار النهار للنشر (بيروت)، 1991، ص121.

11 -الغزالي: المنقذ من الضلال، ص، 29-40.

12-المصدر السابق، ص29. ايضا الغزالي: معيار العام، صص62-63.

13 -الغزالي: المنقذ من الضلال. ص29.

14 -انظر الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ1، مطبعة عيسي الحلبي (مصر)، 1960، ص ص 20، 21.

15 -الغزالي: المنقذ من الضلال, ص ص30، 31.

16 -الغزالي: مشكاة الأنوار، (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، صححه إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، (القاهرة)، د. ت، ص12.

17 -الغزالي: إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب، جـ3، ص17

18 -الغزالي؛ المنقذ من الضلال، ص29.

19 -الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ8، ص ص 3، 4.

20 -محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، (الاسكندرية)، ط2، 1980. ص207.

21 -ابن باجة: تدبير المتوحد، تحقيق، ماجد فخري، بيروت، 1968، ص، 55- 56.

22 -ابن باجة: رسالة الاتصال، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، تحقيق أحمد الاهواني، النهضة المصرية، (القاهرة)، 1950، ص 162.

23 -هذه النظرية (الفيض) وإن كان الفارابي أول من اشارة إليها في الفكر الإسلامي، ليست إسلامية بحته، إنها في أساسها ترجع إلي مزيج مختلط من الفلسفة اليونانية، خاصة فلسفة افلاطون ومدرسة الاسكندرية خصوصا أفلوطين الإسكندري الذي يعد أول من تحدث عن عملية الفيض وكيفية صدور جميع الموجودات عن المبدع الأول الذي أبدع هذه الموجودات، حيث اشار في كتابه – المنسوب خطأ لأرسطو طاليس-

(أثولوجيا) بان: " الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء بل بدء الشيء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما ابتجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها... "افلوطين: أثولوجيا، الميمر العاشر (في العلة الأولي والأشياء التي ابتدعت منها)، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، ص134، 135، 136.

24-ابن باجة: رسالة في الفيض والعقل الإنساني والعلم الالهي، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية (الدار البيضاء)، 1983، ص ص 186-182.

25 -هذا يبين لنا مدى تأثر ابن باجة بفيلسوف الشرق ابو نصر الفارابي، فبالإضافة لتأثره بنظرية الفيض، نجده تأثر ايضا في تفرقته بين واجب الوجود وممكن الوجود، راجع الفارابي: السياسات المدنية، ص35. آراء أهل المدينة الفاضلة، ص10. كذلك عيون المسائل، ص58.

26-ابن باجة: رسالة في العلم الإنساني والعقول الثواني والعلم الإلهي، ضمن رسائل فلسفية لا بي بكر ابن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، (الدار البيضاء)، 1983، ص187.

27-ابن باجة: رسالة في المعرفة النظرية والكمال الإنساني،، ضمن رسائل فلسفية لا بي بكر ابن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، (الدار البيضاء)، 1983، ص156.

28-جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، (نصوص فلسفية غير منشورة) دار الثقافة (بيروت)، دار النشر المغربية (الدار البيضاء)، 1983، ص183.

29-ابن باجة: رسالة في المعرفة النظرية والكمال الإنساني، ص157.

30-المصدر السابق، ص157.

31-المصدر السابق، ص158.

32-ابن باجة: رسالة الاتصال، ص، 106.

33-ابن باجة: النفس، تحقيق محمد الصغير المعصومي، منشورات المجمع العالمي العربي بدمشق، 1960، ص 102.

34-المصدر السابق، ص 111، 112.

35-المصدر السابق، 115، 117.

36-المصدر السابق، ص 122-123.

37-المصدر السابق، 122، 130.

38-المصدر السابق، 130.

39-المصدر السابق، 133.

40-ابن باجة: تدبير المتوحد، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، (بيروت)، 1968، ص2.

41-ابن باجة: رسالة الاتصال، ص104.

42-ابن باجة: رسالة الاتصال، ص164.

43 -علي عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، دار الحرية الحديثة، (القاهرة)، 1990، ص 108.

44-ابن باجة: رسالة الوداع، ص 142.

45-فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، الانجلو المصرية (القاهرة)، 1963، ص10.

46-ابن باجة: النفس، ص ص، 62-63.

47-المصدر السابق، ص 63-64.

48-ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 49. رسالة الاتصال، ص ص، 151، 152.

49 -المصدر السابق، ص 49.

50 -ابن باجة: الاتصال، ص ص 107، 114.

51 -ابن باجة: تدبير المتوحد، ص ص 49-50.

52 -دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 243. محمد علي ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 556.

53 -محمود قاسم: في النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام والاغريق، الانجلو المصرية، (القاهرة)، ط2، 1945، ص216.

54 -المشهور عند فلاسفة الإسلام أنهم اتبعوا آراء أرسطو وسلكوا طريقته خاصة في العقل الذي تحدث عنه في كتابه النفس، ولكن فلاسفة الإسلام ومعهم ابن باجة اختلفوا عن أرسطو، ففي الوقت الذي نجد فيه أرسطو يقر بوجود عقلين (المنفعل، والفعال)، نجدهم يقرون بوجود أربعة عقول (العقل بالقوة، العقل بالفعل، المستفاد، العقل الفعال) وإن اختلفوا فيما بينهم حول العقل الفعال هل هو جزء من النفس الإنسانية أو هو خارجها ؟ وابن باجة أخذ هذا التقسيم مع التأكيد علي أن العقل الفعال المفارق خارج النفس الإنسانية عن طريق الفارابي. للمزيد انظر أرسطو طاليس: النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ص 72-75. الفارابي: مقالة في معاني العقل 49.

55 -ابن باجة: رسالة الاتصال، ص ص 165، 166.

56 -المصدر السابق، ص ص، 106-116.

57 -المصدر السابق، ص 165، 166.

58 -المصدر السابق، ص 168.

59 -محمد المصباحي: من المعرفة إلي العقل، (بحوث في نظرية العقل عند العرب)، دار الطليعة (بيروت)، ط1، 1990، ص110.

60 -ابن باجة: النفس، ص 145، 146.

61-يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وإعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986، ص151.

62 -ابن باجة: رسالة الاتصال، ص 166.

63 -ابن باجة: رسالة الوداع، 109.

64 -ابن باجة: رسالة الاتصال، 171

65زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، دار الوفاء، (الاسكندرية)، ط1، 2000، ص259

66ابن باجة: رسالة الوداع، ص152.

67- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه، حسن قبيسي، منشورات عويدات، (بيروت) 1969، ص 248.

68- أرسطو: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه علي اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، القاهرة، ط2، 1962، ص، 112-113.

69- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة)، ط1، 1950، 120،

70- المرجع السابق، ص، 28، 34، 37.

71- إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة)، 1993، ص169.

72-الفارابي: مقالة في معاني العقل، ضمن (كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي)، مطبعة السعادة (القاهرة)، ط1، 1907، ص45-56.

73- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة)، د. ت، ص217.

74- ابن رشد: تهافت التهافت، جـ2، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة)، ط4، 1999، ص 838.

75- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة)، ط1، 1950، ص85.

76-ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص 166.

77- ابن باجة: الوقوف علي العقل الفعال، تحقيق ماجد فخري ضمن (رسائل ابن باجة الإلهية) دار النهار، بيروت، 1968، ص107.

78- ابن باجة: في الغاية الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار (بيروت)، 1968، ص 101.

79-ابن باجة: رسالة الاتصال، ص-ص، 110-112.

80-ابن باجة: تدبير المتوحد، ص ص 49-50.

81-ابن باجة: تدبير المتوحد، 79، 80.

82-محمود قاسم: في النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام، ص 216.

83-ابن باجة: الفطرة الفائقة والترتيب المعرفي، ص175.

84-المصدر السابق، ص176، 177.

85-زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 172.

86-محمد جلال شرف: ا والعالم والإنسان، دار المعارف، 1971، ص 320، 321.

87-ابن باجة: الاتصال، ص 110- 113.

88-ابن باجة: الاتصال، ص112.

89-ابن باجة: الاتصال، ص 113.

90-ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 91.

91-علي المغربي: فلاسفة المغرب، ص 173.

92-ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 91.

93-ابن باجة: رسالة الوداع، ص 127.

94-المصدر السابق، ص 128.

95-ابن باجة: رسالة الاتصال، ص ص، 113-114.

96-المصدر السابق، ص 114.

97-المصدر السابق، 168.

98-المصدر السابق، ص 168.

99-المصدر السابق، 168.

100-المصدر السابق، ص، 111-112.

101-المصدر السابق، ص 114.

102-ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة، (بيروت)، 1968، ص359.

103-دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص370. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ2، ص555.

104 -ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 43.

105 -المصدر السابق، ص- ص79-80.

106 -عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف (القاهرة)، ط2، 1979، ص124.

107 -ابن طفيل: حي بن يقضان، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، (القاهرة)، ط3، 1966، ص 58-59.

108 -المصدر السابق، ص59-60.

109 -محمد عابد الجابري: نحن والتراث، (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط6، 1993، ص-ص، 206-207.

110 -ابن باجة: تدبير المتوحد، 49.

111 -ابن باجة: رسالة الاتصال، ص- ص، 111-112.

112 -ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 252. كمال اليازجي: أعلام الفلسفة العربية، ص 776.

113 -ابن باحة: تدبير المتوحد، ص 79.

114 -المصدر السابق: ص 161.

115 -المصدر السابق، ص112.

116 -ابن باجة: رسالة الوداع، 140.

117 -ابن باجة: الفطرة الفائقة والتراتب المعرفي، ضمن رسائل لابي بكر بن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، (الدار البيضاء)، 1983، ص 176.

118 -ابن باجة: تدبير المتوحد، ص82.

119- أبوبكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الازهرية (القاهرة)، ط1، 1969، ص85.

120- ابن باجة: رسالة في المعرفة النظرية والكمال الإنساني، ص 158.

121- علي عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، ص 185-189.

122- الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ3، ص 18، 19. الرسالة اللدنية، ضمن (مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، صححه إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، (القاهرة)، د. ت، ص23.

123- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص، 217.

124- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، جـ3، تقديم وتحقيق موريس بويج، منشورات دار المشرق، (بيروت)، ط3، 1990.